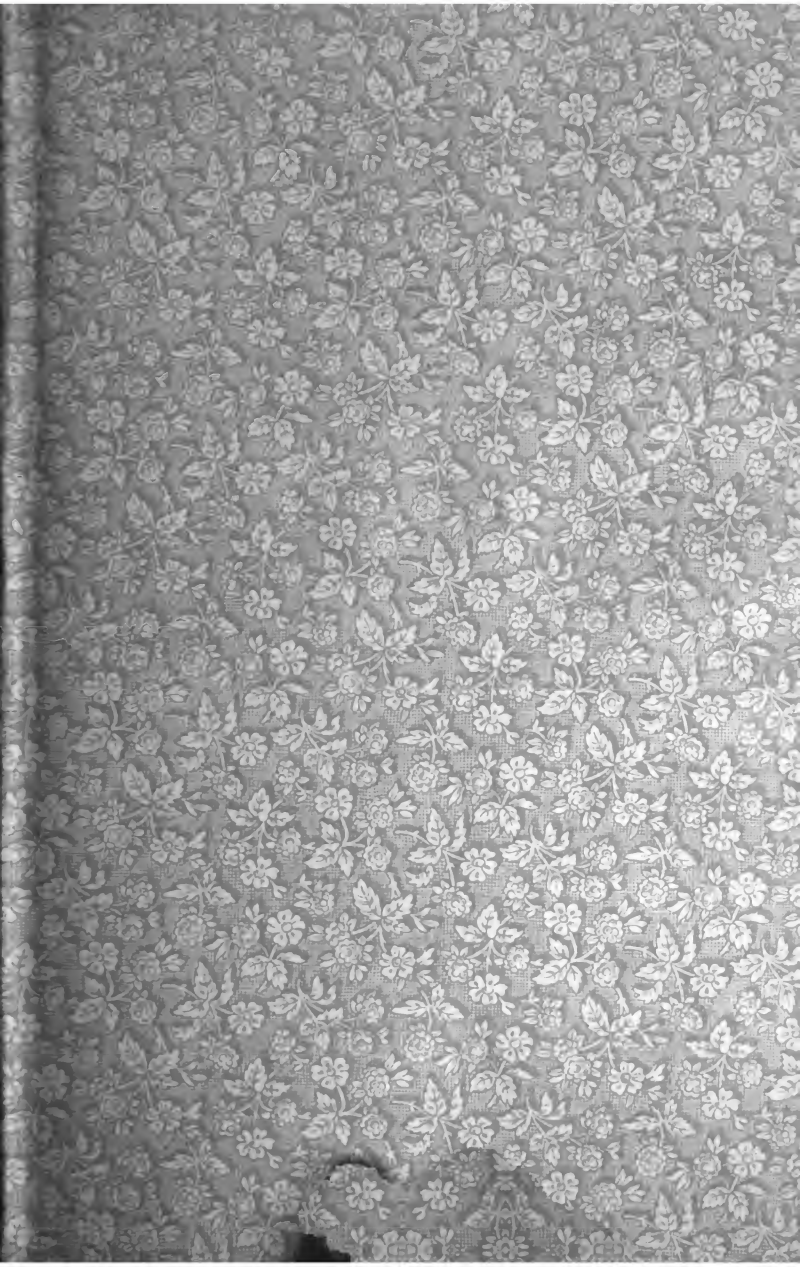
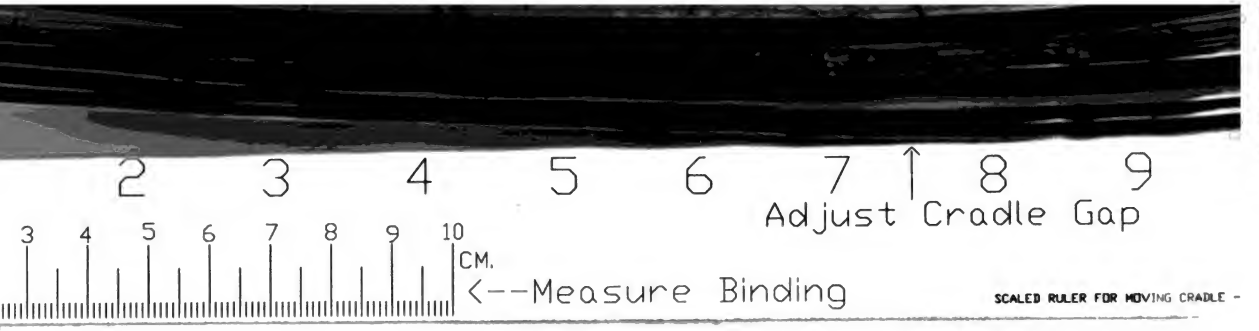
LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY




2 3 4 5 6 7 8 9
Adjust Cradle Gap
3 4 5 6 7 8 9 10
CM.
<--Measure Binding
SCALED RULER FOR MOVING CRADLE -

53221

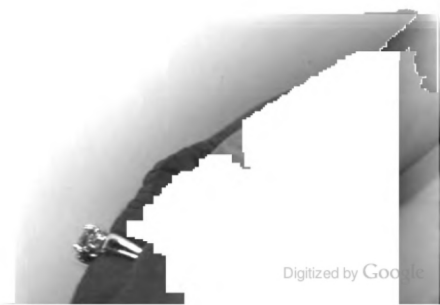
Digitized by Google

193
S3221

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Siebenter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1860.

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1805 — 1810.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1860.

Digitized by Google

139897

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Digitized by Google

Vorwort des Herausgebers.

Die eine Hälfte dieses Bandes enthält die letzten Schriften aus der Zeit, in welcher sich Schelling vorherrschend noch mit Naturphilosophie beschäftigte. Es verknüpfen sich hier gewissermaßen Anfang und Ende, sofern die Schrift gegen Fichte zum Theil wieder auf die ersten Motive der Naturphilosophie zurückführt, den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft aber das Bestreben zu Grunde lag, die Wissenschaft des Organismus, das Höchste der Naturphilosophie (im engern Sinn), insbesondere fortzubilden, es mit ihr wo möglich zu einer eigentlichen Construktion der Arzneiwissenschaft zu bringen. Diese letzte Unternehmung der Naturphilosophie wurde jedoch von ihrem Urheber nicht weiter geführt. Während der Herausgabe der Jahrbücher verließ Schelling Würzburg im Jahr 1806 und trat in einen andern Wirkungskreis ein, dem wir zunächst die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur verdanken. Im Jahr 1809 aber erschien die Abhandlung über die Freiheit. Mit dieser war Schelling zu einer Philosophie fortgegangen, die zwar materiell (als „Darstellung des ideellen Theils der Philosophie“) an die Naturphilosophie angrenzte, formell aber, nämlich durch Weiterbildung der Principien, sowie durch die ganze Richtung, die sie nahm, über die Naturphilosophie und das Identitätssystem hinausging; die Principien des letzteren wurden zwar nicht ausdrücklich verlassen, aber sie wurden bereits in ein Verhältniß zu einer Personalität, einem Willen gesetzt, und nicht

Digitized by Google

aus ihnen allein, sondern zugleich aus ihrem Bezug zum göttlichen und in zweiter Linie zum menschlichen Willen wurde die Welt ꝛc. erklärt. Es hatte nun schon die entschiedene Hinwendung zu dem stattgefunden, was Schelling hernach geschichtliche Philosophie nannte. Noch deutlicher lassen dieß die Stuttgarter Privatvorlesungen erkennen. In der Entwicklung der Principien lehnen sich diese noch ganz an die Begriffe des Identitätssystems an, die sie unmittelbar, und ohne zu der gegebenen Zweizahl der Principien ein weiteres hinzuzufügen, so wenden, daß sie zur Grundlage eines auf der Individualität Gottes beruhenden Systems dienen. In der Ausführung dagegen erscheinen sie als Anticipation viel späterer Entwicklungen, und zeigen, wie sich Schelling, sobald er auf dieses neue Gebiet übergetreten war, eine Mannichfaltigkeit von Ideen darbot, von denen er die einen bleibend festhielt, andere aber nachher verließ oder doch, wie dieß bei den hier besonders wichtigen psychologischen der Fall ist, in den Hintergrund stellte.

Die äußere Veranlassung zu diesen in Stuttgart gehaltenen Vorträgen ist folgende. Schelling brachte den Winter 1809—1810 in der genannten Stadt zu (aus welchen Gründen, gehört nicht hierher). Es äußerten seine Freunde, an ihrer Spitze der damalige Oberjustizrath Georgii, den Wunsch, Erläuterungen über sein System zu hören. Schelling ging darauf ein; das für diesen Zweck von ihm Niedergeschriebene ist hier zum Abdruck gekommen mit Beiziehung einer von Schelling selbst revidirten Nachschrift Georgiis. Da die jedesmaligen Mittheilungen die Thesis für eine dem Vortrag folgende Unterredung bildeten, so erklärt sich hieraus das Kurze, Skizzirte der Darstellung.

Unter den Recensionen am Schluß des Bandes ist die über A. W. Schlegels Ehrenpforte ꝛc. hier nachgeholt worden.

Eßlingen, im August 1860.

K. F. A. Schelling.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

1. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1
2. Aus den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft
   a) Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft . . 131
   b) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie 140
   c) Aphorismen über die Naturphilosophie 198
   d) Kritische Fragmente 245
   e) Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie 260
3. Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur 289
4. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 331
5. Stuttgarter Privatvorlesungen (aus dem handschriftlichen Nachlaß) 417
6. Aufsätze und Recensionen aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt
   a) Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz- und Wasserfühler und die damit zusammenhängenden Erscheinungen 487
   b) Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806. 498
   c) Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit, dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena 1808. 511

Digitized by Google

Seite

d) Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner Rückkehr ins Vaterland. Mit Musik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort. 535

e) Einiges über die Schädellehre 542

f) Bild vom Zinsgroschen 544

g) Notiz über ein merkwürdiges Bild von Herrn Direktor Langer in München 549

h) Ueber die Verfassung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künste in München 553

Digitized by Google

Darlegung des wahren Verhältnisses

der

Naturphilosophie

zu der verbesserten

Fichteschen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten.

1806.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichteschen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten schrieb der Verfasser eine, in Nr. 150 und 151 der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte[1] beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beiden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommenen Fichteschen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters und die Anweisung zum seligen Leben gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichtescher Speculation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreifache Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der Anweisung z. s. L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich als Verfasser der Erlangischen Vorlesungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichteschen Synkretismus gegen Fichtesche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser

[1] Diese Recension ist hier dem Vorbericht angehängt worden. D. H.

ergibt ſich von ſelbſt die eingeſchränkte Bedeutung jener erſten Beurtheilung, welche allerdings nicht vorausſah, wozu ſich Herr Fichte im ſeligen Leben noch erſchwingen würde, und von der in gegenwärtige Darſtellung nur ſo viel aufgenommen iſt, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichteſchen Trilogie zerſtreuten Ganzen ſeiner Denkweiſe zu vollenden.

Es iſt möglich, daß dieſer Schrift eine andere folgt, enthaltend einige in Würzburg gehaltene Vorleſungen über die nämlichen Gegenſtände, welche in der Anweiſung zum ſeligen Leben behandelt ſind — zur vollſtändigen Ueberſicht des ganzen Verhältniſſes zwiſchen Herrn Fichtes nunmehriger Anſicht und derjenigen, die ſich, wie Herr Fichte ſagt, ſelbſt den Namen der Naturphiloſophie beilegt.

* * *

Ueber das Weſen des Gelehrten ꝛc. In Vorleſungen von Johann Gottlieb Fichte. Berlin 1806.

Ein zweites Wort über vorliegende Schrift in dieſer Literatur-Zeitung kann nicht befremdend ſeyn. Denn wo wäre eine ſolche Ausnahme, wie ſie doch bisweilen gemacht wird, mehr an ihrer Stelle, als da, wo ein einzelner Theil oder eine beſondere Seite des Werks auch eine beſondere Betrachtung zuläßt, ja dazu auffordert; und dieſes ſcheint hier der Fall zu ſeyn. Die gegenwärtige Schrift hat außer ihrem allgemeinen Intereſſe noch das beſondere der ſpeculativen Aeußerungen, durch welche Fichte ein mehrjähriges Stillſchweigen über ſeine philoſophiſchen Anſichten unterbricht. Die geiſtreiche, in ſchönem Gleichgewicht von Einſicht und Billigkeit gehaltene Beurtheilung, welche dieſer Schrift in Nr. 91 und 92 dieſer Blätter zu Theil geworden iſt, hat dieſe Seite derſelben, wie natürlich, der Betrachtung des Ganzen untergeordnet. Uns aber ſcheint dieſe allein einer beſonderen Darlegung werth zu ſeyn, wegen des deutlichen Lichts, in welchem ſie das Bleibende und Weſentliche der Philoſophie ihres Urhebers, auch bei verändertem Ausdruck, wieder erſcheinen läßt. — Es möchte eine andere Bedenklichkeit erhoben

Digitized by Google

werden. Warum nämlich jenen wiſſenſchaftlichen Zweck an einem Werk von doch immer nur untergeordneter Bedeutung erreichen? Warum nicht den vollen und genügenden Aufſchluß der neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre erwarten? Aber weiß denn der, der ſo fragt, ob er oder ich ihre Erſcheinung erleben werden? Iſt ihm entfallen, was der Verfaſſer am Ende der Vorrede ankündigt, ſein ſtets größeres Widerſtreben, ſich mit dem leſenden Publikum zu unterhalten? Zudem iſt in dem Werk eines Philoſophen nichts zufällig; namentlich in dem gegenwärtigen ſind es die ſpeculativen Aeußerungen gewiß nicht, und wer nicht ſchon hier, in der erſten und zweiten Vorleſung, das Weſen und den Geiſt der wiederum hervortretenden Fichteſchen Philoſophie erkennt, dem möchte auch die ausgeführte Darſtellung nicht mehrere Einſicht gewähren. — Es fallen in der Schrift Seitenblicke auf eine Philoſophie, von der wir leider geſtehen müſſen, daß ſie dem Verfaſſer dieſer Darlegung nahe verwandt iſt. Was kann hieraus für ihn folgen? Nichts anderes als die Verbindlichkeit, ſeinen Namen nicht zu verbergen, d. h. dasjenige nicht zu thun, was er gegenüber von Fichte ohnedieß nicht thun möchte. Männer wie dieſer haben das Vorrecht, daß ſelbſt in der öffentlichen Meinung nur Gründe ihnen etwas anhaben können. Ihm iſt in dieſer Hinſicht die namentliche Recenſion wie die namenloſe. Daß man ſelbſt in jener nur mit Gründen gegen ihn zu beſtehen geſonnen ſey, zeigt eben das freie Hervortreten. Hat Fichte gegen eine uns näher angehende Art zu philoſophiren ſpröde und vornehm gethan: wir wollen nicht deßgleichen thun; hat er, obwohl ohne es zu wiſſen, einen ungereimten und offenbar falſchen Begriff von jener angenommen und zu verbreiten geſucht: er iſt nicht wie andere, die dieß auch thun, und von denen man nicht ſpricht; ihm wollen wir es zeigen, und ſind wir ſo glücklich, dieß zu können, warum ſollte das wahre Urtheil unterbleiben, bloß darum, weil auch der wahre Name dazu genannt werden müßte?

Der Kampf um wahre Philoſophie, welcher unſer Zeitalter auszeichnet, wird nicht um das Seyn oder Nichtſeyn eines Abſoluten geführt. Ein Abſolutes, ob ein ſolches iſt oder nicht iſt, kümmert die

Digitized by Google

meiſten nicht; nur ſich ſelbſt wollen ſie es abwehren, nur in ihre Sphäre ſoll es nicht kommen, und als das ſicherſte Mittel dagegen haben ſie die ganz einfache Ueberlegung gewählt, daß alles Wiſſen doch zunächſt von uns ſelbſt ausgehen müſſe, und daß, wer nur daran recht feſthalte, ſchon von ſelbſt verhindert werde, je zu einem Unbedingten zu gelangen. Als der Hauptzeuge und Bekräftiger dieſer Wahrheit iſt von den Anhängern derſelben Fichte betrachtet worden, und auf ihn und ſein fruchtbares Stillſchweigen war, eben in dieſer Hinſicht, noch die Hoffnung der meiſten gegründet. Es muß dieſe auf eine eigne Weiſe befremden, wenn auch Fichte erklärt: alles, das der Menſch von ſich ſelbſt thue (alſo, da Wiſſen ein Thun iſt, auch alles, was er durch ſich ſelbſt wiſſe), ſey nichtig; nicht der Menſch liebe die göttliche Idee, ſondern dieſe liebe und umfaſſe ſich ſelbſt in ihm; überhaupt nicht das Subjekt, nicht das Ich ſey der Grund der Philoſophie, ſondern eben die göttliche Idee. Wir im Gegentheil wollen mit aufrichtiger Freude die erſten Grundſätze hinnehmen, welche Fichte in der zweiten Vorleſung aufſtellt. „Alles Seyn iſt lebendig und in ſich thätig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. 2) Das Abſolute oder Gott iſt das Leben ſelbſt, und umgekehrt, das Leben ſelbſt iſt das Abſolute. 3) Dieſes göttliche Leben iſt an und für ſich rein in ſich ſelber verborgen, es hat ſeinen Sitz in ſich ſelbſt und bleibt in ſich ſelber, rein aufgehend in ſich ſelbſt, zugänglich nur ſich ſelbſt. Es iſt alles Seyn und außer ihm iſt kein Seyn.“ Wer ſollte ſich nicht des verſchwundenen Gegenſatzes freuen, in welchem das Seyn nur begriffen wurde als die reine Negation der Thätigkeit, nicht aber als das, was in ſich ſelbſt Thätigkeit iſt, dieſe dagegen als das nothwendige Gegentheil und die Verneinung alles Seyns; wer nicht der glücklich überſtandenen Scheu vor dieſem Wort, das ſonſt von Gott und göttlichen Dingen verbannt, aus dem Reich der Wahrheit verſtoßen, nun ſo weit verklärt iſt, daß Gott alles Seyn heißt und dasjenige, außer dem kein Seyn iſt.

Aber dieſe Grundſätze thun es nicht allein, wird man ſagen; es kommt nun noch überdieß darauf an, wie in oder aus dieſem göttlichen

Digitized by Google

Leben und Allſeyn zumal das beſondere Seyn erkannt wird. Bekanntlich hat die Philoſophie aller Zeiten ſich bemüht, entweder ein Heraustreten, ein Aeußerlichwerden Gottes zu begreifen, um damit die Welt zu erklären (vergebliches Beginnen!), oder den Verſtand, der ſich die Welt nur als ein Herausgetretenes denken kann, von der Nichtigkeit dieſer Vorſtellung zu überzeugen. Was thut nun Fichte? Nach ihm „äußert ſich dieſes göttliche Leben (da es nach 3) doch rein, in ſich ſelbſt aufgeht), tritt heraus (da es nach eben dieſem Satze rein in ſich ſelber bleibt), es erſcheint und ſtellet ſich dar, als ſolches, als göttliches Leben, und dieſe ſeine Darſtellung oder ſein Daſeyn und äußere Exiſtenz iſt die Welt.“ Man ſieht, daß Fichte über dieſes Herausgehen und Aeußerlichwerden Gottes ganz leicht und unbefangen iſt, als über eine Sache, die ſich von ſelbſt verſteht. Man kann aber mit Zuverſicht behaupten, daß er in der obigen Stelle nichts als Worte ſpricht, und daß er bei einem Heraustreten des Abſoluten aus ſich ſelbſt in der That nichts gedacht hat, weil ſich dabei nichts denken läßt. Eben ſo gewiß kann man ſeyn, daß er dieſe Anſicht von der Geneſis der Welt nie im Ganzen und nach allen Richtungen betrachtet haben kann. Denn, um nur Eines anzuführen, ſo iſt die Welt, als das, *worin* Gott ſich darſtellt, wie er ſagt, „bedingt durch die zwei Glieder, Gottes Weſen an ſich und die unveränderlichen Geſetze einer äußeren Darſtellung überhaupt.“ Iſt es nun Gott weſentlich, daß er ſich äußerlich darſtelle, oder iſt es ihm nicht weſentlich? Fichte hat ſich über dieſe Frage nicht beſtimmt erklärt; einer indirekten Aeußerung zufolge müßte er ſich wohl für das Erſte entſcheiden. Dann iſt aber auch *Gott* in ſeiner Darſtellung, d. h. er iſt, in dem, was ihm weſentlich iſt, *bedingt*, nämlich durch die unveränderlichen Geſetze einer äußeren Darſtellung überhaupt, welche als ſolche von ihm unabhängig ſind. Dieß iſt nur eine der unzähligen Schwierigkeiten, die auf dem von ihm eingeſchlagenen Wege liegen, der, wenn er ſo geebnet wäre, als er hier ſcheint, wohl längſt zur Heerſtraße geworden ſeyn möchte. Wie können wir uns ferner noch wundern, wenn Fichte, dem alles ſo leicht ſcheint, nicht begreifen kann, daß wir anderen nicht auch begreifen, und wenn

Digitized by Google

er vor eitel Klarheit nicht denken kann, daß uns eben auch klar iſt, was er will, ob wir es gleich nicht für genügend halten?

Wenn wir einen Mann, deſſen Geiſt unſere Hochachtung erweckte, und dem wir ein deutliches Bewußtſeyn der höchſten Aufgabe der Speculation nicht abſprechen konnten, im Fortgang Behauptungen, die wir als irrig erkennen müſſen, mit freiem Muth, in ſtrenger Folge und mit kühner Verachtung des Gemeinen aufſtellen ſehen: wir werden nicht aufhören können, ihn zu achten und uns durch ſeine Erſcheinung geſtärkt zu fühlen. Sehen wir ihn aber ſeine wahren und eigentlichen Grundſätze auf ſolche zurückführen, aus denen ſie auf keine Weiſe mehr folgen können, und aus denen er ſie doch entweder folgern oder gar gefolgert haben will; ſehen wir ihn ſo, von der Zeit gedrängt, ſeinen eignen Standpunkt verlieren, ohne einen neuen zu gewinnen, und ſich zu Popularitäten herablaſſen, die er nach ſeiner eignen Denkweiſe ſonſt verſchmäht haben würde: ſo muß dieß eine niederſchlagende Empfindung über uns bringen. Was heißt es in Bezug auf Fichtes frühere Einſichten anders als ſich ſelbſt verlieren, wenn er das göttliche Leben in der Darſtellung zu einem ins Unendliche ſich entwickelnden Leben — in einem Zeitfluſſe werden läßt, der kein Ende hat? Von allem, was Kant und Fichte behauptet, iſt das Wahrſte ohne Zweifel, daß die Zeit eine durchaus bloß ſubjektive Vorſtellungsweiſe iſt, der nichts wirklich Stattfindendes, auch nicht einmal in den Dingen, entſprechen kann. Hier wird aber die Darſtellung des göttlichen Lebens ſelbſt unmittelbar mit dem Ens imaginationis einer endloſen Zeit behaftet geſetzt. Der Zauber der erſten drei Grundſätze iſt mit dem vierten völlig aufgelöst, und wir eilen mit Fichte, dem es ſelbſt hier nicht recht geheuer ſcheint, über dieſe Region hinweg, indem wir noch kurz anführen, wie er bald darauf, mit ſo wenigen Schritten als möglich, in das gewohnte Gleis einzulenken und bei ſich ſelbſt wieder einzukehren ſucht. „Das göttliche Leben bleibt nämlich auch in der Darſtellung Leben. Dieſes lebendige Daſeyn in der Erſcheinung nennen wir das menſchliche Geſchlecht. Alſo allein das menſchliche Geſchlecht iſt da.“ Die Leſer erlaſſen uns ohne Zweifel, dieſe Sätze im Ernſt zu beleuchten, beſonders da ſchon die

Digitized by Google

frühere Recenſion das Treffende darüber geſagt hat. Wir begnügen uns mit der Bemerkung: wäre in Fichte ſelbſt die göttliche Idee lebendig geworden, ſo würde er nur Poſitives und außerdem nichts erblicken, alſo auch nichts ausſchließen, und ſchwerlich dieſe Ausbeugung verſucht haben, welche nur den alten Hochmuth wieder vor Augen bringt und die unbedingte Meinung von der unendlichen Erhabenheit dieſer Gattung, alſo nur das Schlechtere der vorigen Anſicht ohne das Beſſere, nämlich die Conſequenz.

So weit geht die poſitive Seite der Fichteſchen Speculation, welche handelt von dem, was da iſt; wir wenden uns zu der andern, welche handelt von dem, was da nicht iſt, aber doch da ſeyn muß, von der Natur; denn ſo widerſprechend müſſen wir Fichtes Begriff derſelben wiedergeben, wie ſogleich einleuchten wird. Nachdem ihr ſchon indirekt alles Daſeyn und Leben abgeſprochen war (denn der Menſch gehört nicht zu der Natur), ſo wird es jetzt einer eignen Kunſt bedürfen, ſie ſo weit herzuſtellen, als nöthig iſt, um ſie nur erklären zu können. Es geſchieht auf folgende Art. Das göttliche Leben iſt in ſeiner Darſtellung ein unendlich ſich fortentwickelndes. Damit (S. 30) aber ein Fortſchreiten möglich ſey, ſo muß eine Hemmung ſeyn; ſonſt würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen; es iſt alſo eine Anhaltung nothwendig, und das Leben iſt in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt (wie es nur der Beſchränkung noch bedürfen mag, wo ſchon Zeitmomente ſind?), d. h. es iſt zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen. Zuvörderſt iſt es hier mit aller Wiſſenſchaftlichkeit zu Ende. Es ſteht Fichten kein anderer Verbindungsbegriff als der menſchliche des Zwecks und Mittels zu Gebot; die Schranken ſind, damit die Entwickelung möglich ſey, ein Begriff, der hier nun vollends nicht anwendbar iſt, da der Begriff der Schranken überall nichts Poſitives involvirt. Aber man bemerke noch überdieß die Leichtigkeit dieſes Philoſophirens. Ganz geradezu ſagen: die Endlichkeit iſt, damit ſie ſey, würde freilich nichts geſagt ſcheinen. Ich muß demnach einen andern Ausdruck der Endlichkeit vorausſchicken, eine Umſchreibung, etwa die einer unendlichen, d. h. endloſen Fort-

Digitized by Google

entwicklung. Daß dieſe ſchon eben die Endlichkeit ſelbſt in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt, werden die Zuhörer nicht gleich inne werden, oder vielmehr ich ſelbſt werde es nicht gewahr, und ſage nun herzhaft: damit die endloſe Entwickelung ſtattfinden könne, muß eine Hemmung ſeyn. Dieß heißt ebenſo viel als: die Würmer haben keine Augen, damit ſie blind ſeyen. — Führe nun Fichte von hier an fort und ſagte: da alſo das Leben in der Darſtellung in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns beſchränkt iſt, ſo iſt auch die Natur zum Theil nicht lebendig: ſo hinge dieß wenigſtens zuſammen, und ließe noch an der Natur etwas zu betrachten und zu erklären übrig. Aber nein, ſie iſt gar kein Leben; ſondern an dem ſo eben aufgeſtellten Begriff der Schranken, und bloß an dieſem, haben ſie (die Zuhörer) den Begriff der objektiven und materiellen Welt, oder der ſogenannten Natur (Fichte gönnt der armen auch das nicht einmal, ſo wenig es nach ſeiner Meinung iſt, nämlich Natur zu heißen). Dieſe ſogenannte Natur iſt nicht lebendig, wie die Vernunft und das menſchliche Geſchlecht, keiner unendlichen Fortentwicklung fähig (die Endloſigkeit der Entwicklung iſt alſo gar nur ein Vorzug der Vernunft), ſondern todt und ein ſtarres in ſich beſchloſſenes Daſeyn. Aber auch dieſes kann ſie nicht einmal ſeyn. Iſt nicht ein todtes Daſeyn an ſich ſchon und auch nach dem erſten der obigen Grundſätze der vollkommenſte Widerſpruch? Ferner, die Schranken ſind nur Schranken der Fortentwicklung, d. h. des ſich darſtellenden göttlichen Lebens: aber von dieſem göttlichen Leben, dem ſich darſtellenden, ſoll hier ganz abſtrahirt werden; die Natur iſt nicht jenes, das göttliche Leben, und die Schranke, ſondern ſie iſt die Schranke ganz allein und nichts als dieſe, und der Begriff von dieſer erſchöpft völlig auch den Begriff von jener. Was iſt denn nun eine Schranke ohne alles Reale, das ſich in ihr faßt? In der That ein völliges Nichts, nicht ein halbes, ſondern ein vollkommenes Non-ens. — Die Schranke, ſagt Fichte, oder ſogenannte Natur iſt abſolut todt, aber das Todte, heißt es S. 28, iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne des Worts da; wie kann alſo die Schranke, als ſolche, den Begriff von einer objektiven Welt geben? ſie iſt ebenſowenig der Begriff von etwas Objektivem als von etwas

Digitized by Google

Subjektivem, ſondern eben der Begriff von gar nichts; was völlig nichts iſt, kann auch nicht „durch das vernünftige Leben in ſeiner Entwicklung ſelber belebt werden“, nicht „Gegenſtand der Kraftäußerung deſſelben ſeyn.“ Möge uns der Verfaſſer das Problem auflöſen, wie auf etwas, das bloße Schranke iſt ohne alles Reale, gewirkt werden könne. Wir halten dieſes für ebenſo möglich, als daß man ſich an den Winkeln einer geometriſchen Figur den Kopf einſtoße: leugnen wir gleich nicht, daß, wenn dieſe Grundſätze etwa perſönlich gemeint ſeyn ſollten, Fichte freilich in der Natur ſeine Schranke fand, die ihm zuerſt, ganz durchſichtig, nicht erſchien, und von der er, nachdem ſie mehr Conſiſtenz für ihn gewonnen, offenbar nicht weiß, was er mit ihr beginnen ſoll.

Wir wollen kürzlich den Grund dieſer Verwirrung aufdecken. Daß nämlich die Natur eine objektive Welt ſey, daran, meint Fichte, iſt noch niemand eingefallen zu zweifeln, und das ſteht noch ebenſo feſt wie ſonſt, kann daher als allgemein angenommen vorausgeſetzt werden. Dennoch iſt es eben das Weſentliche der bewußten Philoſophie, die Natur nicht als eine objektive Welt zu ſehen, ja die objektive Welt als eine objektive überhaupt für ein bloßes Geſchöpf der Reflexion zu halten. Dieſe objektive Welt, welche Fichte im Sinne hat, iſt alſo nicht einmal ein todtes; ſie iſt gar nichts, leeres Geſpenſt. Fichte möchte ſie gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moraliſchen Nutzanwendung zuliebe. Sie ſoll nur todt ſeyn, damit auf ſie gewirkt werden kann; daß ſie aber etwa ganz verſchwände, war keineswegs die Abſicht.

Nachdem nun der heilige Eifer und das Widerſtreben gegen die Natur den Verfaſſer etwas zu weit für ſeine eignen Zwecke geführt, ſo wird dennoch ſogar ihr Grund in Gott angegeben. Nämlich kraft der Selbſtdarſtellung Gottes muß die unendliche Fortentwicklung ſeyn; damit aber dieſe ſeyn kann, muß zugleich die Endlichkeit des menſchlichen Lebens ſeyn, demnach geht auch dieſe aus jener Sichdarſtellung des Abſoluten hervor, und die Natur hat freilich! auch ihren Grund in Gott. Wir bewundern zwar die genaue und gründliche Einſicht in den Hergang der Sache, können aber doch nicht faſſen, wie etwas, in deſſen Begriff gar nichts Poſitives enthalten iſt, aus Gott hervorgehen, oder

Digitized by Google

etwas, auf das der Begriff des Seyns überall nicht anwendbar ist, einen Grund, und zwar in Gott, haben könne. Ja, Fichte geht noch weiter: das Daseyn wird der Natur nun schon zugestanden, nur nicht „ein absolutes, d. h. ein solches, das um seiner selbst willen ist, sondern bloß ein solches, das Mittel, Bedingung eines andern ist, und immer mehr aufgehoben werden soll." — „Lassen Sie sich darum (wegen dieser ausnehmend gründlichen und bewiesenen Behauptungen) ja nicht blenden", fährt nun die Anrede an die Zuhörer fort, „oder irreführen durch eine Philosophie, welche sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt" (einen schlimmern könnte ihr der ärgste Feind nicht geben), „und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten machen, zu vergöttern strebt." Wem, der von dem Ernst und der Tiefe der Philosophie je durchdrungen gewesen, mögen doch solche eitle Gedanken von Uebertreffen anderer beigehen, um sie entweder selbst zu hegen, oder anderen beizumessen? Was in der Philosophie nur übertrifft, ist insoweit nicht besser denn das übertroffen wird, und wird nothwendig selbst übertroffen. Wer möchte Zeit und Mühe anwenden, um zu dieser steten Abwechslung des Uebertreffens und Uebertroffenwerdens noch das Seinige beizutragen? Es gibt nicht bessere und schlechtere Philosophien; es giebt nur eine wahre, und es gibt nichtwahre, diese werden vor jener nicht übertroffen, denn sie stehen nicht auf der gleichen Linie mit ihr; und es gilt hier was Spinoza sagt: „Non dico, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio." Was aber die Vergötterung der Natur betrifft, so ist diese beliebte Redensart selbst nur eine platte petitio principii, indem sie voraussetzt, wir anderen haben eben den populären Begriff der Natur, nach welchem sie eine Schranke unseres Lebens, ein Objekt unserer Thätigkeit ist. — Ohne ein Ungöttliches gibt es wohl keine Vergötterung. Fichte gebe uns nur erst aus seinem Vorrath etwas, das wir vergöttern könnten; bis jetzt aber halten wir fester als er an dem von ihm den Worten nach aufgestellten, aber in seinem Sinn nicht begriffenen Princip: Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn. Nach diesem Princip ist auch alles, was in der Natur

Digitized by Google

Seyn iſt, und ſoweit es nur Seyn iſt, alles Poſitive mit Einem Worte, gleich dem Leben Gottes. Von dem Nichtſeyn aber in ihr, das Fichte allein kennt, kann gar nicht die Rede ſeyn, eben weil es ein völliges Nichtſeyn iſt; am wenigſten kann davon geredet werden, als von etwas, das belebt, und ſonach, da alles Leben gleich iſt dem göttlichen Leben, recht eigentlich vergöttert werden ſoll. Es folgt auf die obige Stelle eine faſt andächtige Sentenz, von der wir annehmen müſſen, daß ſie der Verfaſſer ſelbſt nicht ohne ein angenehmes Erröthen habe vorbringen können, die aber wir übergehen, da ſie die erſte Recenſion bereits ausgezogen hat. Intereſſanter iſt uns, eine Aeußerung der letzten zu berühren, da ſie uns Veranlaſſung gibt, uns über einen Hauptpunkt deutlicher auszuſprechen. Auch der Recenſent „hält die Sache der Naturphiloſophie nicht für die beſte, er hält dieſe vielmehr für einen Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig mißlingen mußte.“ Mit anderen, nämlich Shakeſpears Worten, heißt dieß alſo: In einer beſſern Welt wie dieſe wünſch' ich mir mehr von Eurem werthen Umgang. Wer darf nun aber ſagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer ſagen, daß etwas nicht Philoſophie, aber wohl was Beſſeres als Philoſophie ſey? Iſt irgend etwas zu gut für Philoſophie, und hat nicht die Armuth des bisherigen Philoſophirens eben in der Meinung ihren Grund, die Philoſophie in etwas Geringerem als eben jenem Beſſeren zu ſuchen, und müßte ſie nicht in dieſem geſucht werden, geſetzt auch, daß der erſte Verſuch ſie darin zu finden wirklich mißlungen wäre? Wenn nun die längſt erſehnte und geweiſſagte Vollendung eben darin beſtehen müßte, das ſonſt für unzugänglich Gehaltene und nach jeder andern Anſicht als der einer Naturphiloſophie in der That Transſcendente — dieſes eben in der Wirklichkeit darzuſtellen? Das alles, was die Vernunft von dem Weſen Gottes erkennt, erfüllt die Sphäre der wirklichen Welt und iſt das Poſitive an ihr: wer dieß Poſitive erblickt, dem bleibt das andere nicht einmal als Schranke zurück. Dieſe Darſtellung des Lebens Gottes nicht außer und über der Natur, ſondern in der Natur, als eines wirklichen und gegenwärtigen, aber immer göttlichen Lebens iſt ohne Zweifel die letzte

Digitized by Google

Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt. Was hilft z. B. Fichten der Schein der erſten Sätze von der göttlichen Idee und dem göttlichen Leben, die ihm alle durch die Folge tranſcendent werden, da ihm Gott abermals ein Weſen außer und über der Natur iſt, welcher er erſt ein Daſeyn gibt, indem er es ihr zu nehmen meint. Der Kriticismus und ſein eignes früheres und beſſeres Syſtem ſchreien gegen ihn. Was übrigens jener Recenſent als Grund des nothwendigen Mißlingens jenes Vorgriffs hinzuſetzt, „weil nämlich das Daſeyende innerhalb dieſer Weiſe des Daſeyns die Geneſis deſſelben unmöglich wiederholen oder nachconſtruiren könne", darin, wenn wir anders ſeinen Sinn gefaßt haben, würden wir eher Fichten als ihn zu hören glauben. Denn nicht das Daſeyende ſoll oder kann das Daſeyn begreifen; ſondern das ewige Daſeyn ſelbſt hat ſich ſelbſt in der Vernunft und der wahren Erkenntniß.

Nach Fichten kann der Menſch jene oben auseinandergeſetzten Vortrefflichkeiten nun allerdings einſehen in Anſehung des Daß, aber nicht in Anſehung des Wie (S. 33). Nach einer früheren Stelle aber „iſt die philoſophiſche Erkenntniß durch das Daß nicht befriedigt, die Philoſophie fragt nicht nur weiter nach dem Wie, ſondern ſie fragt ſtreng genommen allein nach dem Wie" (S. 13). So iſt denn alſo auch jene erſte Erkenntniß vom Herausgehen Gottes aus ſich ſelbſt und ſeiner Darſtellung in der Welt nicht eine philoſophiſche, und Fichte rühme ſich nicht derſelben als einer philoſophiſchen, ſondern bekenne ſein Nichtwiſſen. — Es möchte hier, wie mehrmals, dem Leſer der Zweifel entſtehen, ob es möglich ſey, daß ſolcher Unzuſammenhang, ſolches undeutliches und ſich ſelbſt widerſprechendes Hin- und Herreden in einer Schrift von Fichte angetroffen werde. Wir erklären ausdrücklich, daß es ſo ſey, und daß jeder Leſer von der Richtigkeit und der wörtlichen Treue unſerer Darſtellung ſich durch die eigne Anſicht überzeugen möge. Fichte fordert zu der Einſicht des Wie das Begreifen aller Theile des Zeitlebens in vollendeter Auffaſſung (alſo wahrſcheinlich Einſichten, dergleichen ſonſt an ihn gefordert wurden, z. B. daß ein großer Redner Cicero,

Digitized by Google

oder ein großer König Cyrus habe existiren müssen); zum Schluß wird auch versichert, die bewußte Philosophie gebe sich den Schein, eben solche Einsichten zu besitzen, „das ganze menschliche Leben im Begriffe auflösen und die Erfahrung ersetzen zu können." Es muß sonderbar auffallen, eben Fichten sich zum Schutzherrn der Erfahrung aufwerfen und die sonst verschmähte Verbindung nun — gegen die Naturphilosophie suchen zu sehen; um so mehr, da auch diese Schrift gleichen Mangel an Anschauung und Armuth an wirklicher Erfahrung beurkundet wie die früheren Schriften des Verfassers — da es ihm indeß an aller Idee fehlt von der Bedeutung, welche Religion und Offenbarung für jene Philosophie haben, so müssen wir auch diese unverständige Aeußerung wie die frühere für verzeihlich ansehen.

Von hier an, nach glücklich abgethaner Natur und Naturphilosophie, fließt dann die Rede ungehindert und ungehemmt ihrem gewohnten Bett zu, und ergießt sich über das Sittenwesen und die Pflicht auf die allen bekannte Weise.

Was soll man nun von dem Ganzen denken und was mit der äußersten Billigkeit dazu sagen? Es ist allerdings schwer bei den Wendungen und Krümmungen, welche der innere Zwiespalt und die Sorge für das eigne Ich im Kampfe gegen die andringende Wahrheit erzeugen, die bestimmte Gestalt zu ergreifen und deutlich hinzustellen, aber sie ist dennoch zu fassen und kann sich nicht verbergen, so sehr sie es möchte. — Niemand kann wohl anstehen, die ersten Grundsätze für einen fremdartigen, dem schon stehenden Gebäude anderwärts her gesuchten und aufgesetzten Kranz anzusehen, wie wenn jemand dem altdorischen Säulenstamm das Haupt mit Akanthusblättern korinthischer Ordnung umlauben wollte, ut nec pes nec caput uni reddatur formae. Fichte hat die Subjekt-Objektivirung des Absoluten aufgenommen als Selbstdarstellung, unmittelbar gleich mit dem Mißverstand eines Herausgehens aus sich selbst behaftet. Dabei ist ein Gefühl nicht zu verkennen von dem Nichtigen in seinem früheren Thun. Beweise davon sind insbesondere seine Aeußerungen von der Moral, daß sie nämlich als befehlend das Rechte nur vor einem niederen Standpunkt der Einsicht

Digitized by Google

möglich sey, daß sie bisher nichts Positives gelehrt habe, sondern eben nur, was zu unterlassen sey. Andere solche Anzeigen sind die schon erwähnten, in der Schrift selbst mehrmals wiederholten Erklärungen, was der Mensch für sich thue, sey nichtig (erscheint ihm nun gleich das Göttliche nur als fremde Gewalt), und dergleichen mehr.

Was ist es denn nun, das ihn dessen ungeachtet unwiderstehlich selbst zurückzieht in den Tod, — in das eintönigste und unlebendigste Moralisiren, in dem der Regent und der Studirende sammt dem akademischen Lehrer und dem Schriftsteller gleich allgemeinen Bescheid erhalten, ja die göttliche Idee selbst durch den unmäßigen Gebrauch, der in der Freude des neugewonnenen Ausdrucks von ihr gemacht wird, zu einem wahren moralischen Universal- und endlich gar zu einem Hausmittel herabgewürdigt wird, dadurch der Studirende zum Fleiß und allen übrigen Tugenden des akademischen Lebens ermuntert werden soll? Was ist der Grund, daß ihm die göttliche Idee in der Folge der Darstellung offenbar zur bloßen Redensart wird, daß er auch jetzt Gottes nur zum Ende seines Philosophirens bedarf, wie S. 169 deutlich zu lesen ist: „daß ein Gott ist, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein, man muß (muß) zuletzt doch (!) damit enden, demjenigen Daseyn, was immer nur in einem anderen Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe." Beweiset diese Stelle nicht, daß Fichte das Göttliche sich nur auf dogmatische Weise aneignen kann, und daß es nur Feigheit ist, welche ihn die vorige Natur zu verleugnen und jenes sich dennoch anzueignen treibt? Was ist von dem allem der letzte Grund, so wie von seiner entschiedenen Unfähigkeit die Idee der Naturphilosophie zu fassen? Denn wir sind fest überzeugt, daß er ihr keinen andern Sinn zuschreibt, als der ihm wirklich allein zugänglich ist; wir trauen ihm nicht den kräftigen Eigendünkel zu, bei sich selbst zu meinen: wenn nur ich, Fichte, es sage, daß sie das Todte vergöttert, so ist mein Wort genug; wir wollen auch nicht anwenden auf ihn, was er von Menschen einer gewissen Art sagt, daß sie schmähen auf die wahre und erste Geburtsstätte einer

Digitized by Google

wiſſenſchaftlichen Wahrheit, damit Unbefangene ja nicht auf den Gedanken kommen dort nachzuſuchen; vielmehr glauben wir mit der größten Wahrſcheinlichkeit anzunehmen: er lebe wirklich der ſeligen Meinung, daß es mit der Naturphiloſophie keine andere als dieſe leichte Bewandtniß habe, und daß der Irrthum derſelben ſich jedem Kinde begreiflich machen laſſe.

Was iſt denn nun davon ſo wie von dem Uebrigen der Grund? — Es iſt das abſolute Bedürfniß einer endlichen Welt, das ihn noch immer befängt, die Nothwendigkeit, in der er auch jetzt noch iſt, ein Objekt zu haben, nicht eins mit dem Ganzen, ſondern für ſich zu ſeyn. Wir müſſen es für eitel Schein erklären, wenn er die Lebendigkeit des Seyns begriffen haben will: eitel Rede, wenn er die Natur zu vernichten ſich anſtellt. Er will ſie nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er ſie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. Verſchwände ihm die objektive Welt als objektive, ſo verſchwände er ſich ſelbſt als Subjekt; und iſt jene nicht todt, ſo iſt er nach ſeiner Meinung nicht lebendig. Eher verfällt er ſelbſt in den graſſeſten Dogmatismus, als er von dieſem Gegenſatze ablieſe. Wenn man ihn reden hört, ſo weiß man nicht, hat er ſich mehr über die Härte der Natur, oder dieſe mehr über die ſeinige zu beklagen. Sie drückt ihn, ſtößt ihn, nagt ihn allerwärts an, bedroht und beſchränkt immerfort ſein Leben (S. 44); das vergilt er ihr aber auch reichlich; denn was iſt am Ende die Eſſenz ſeiner ganzen Meinung von der Natur? Es iſt die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden ſoll, und daß ſie zu nichts weiter da iſt, als gebraucht zu werden; ſein Princip, wonach er die Natur anſieht, iſt das ökonomiſch-teleologiſche Princip. „So mußte es ſeyn, ſagt er, (nämlich ſo mußte uns die Natur einengen), damit das menſchliche Leben durch eigne Freiheit die Freiheit gewinne. Dazu iſt nun nöthig, daß man die Naturkräfte menſchlichen Zwecken unterwerfe.“ Leider iſt dieß bis jetzt bloß mit den mechaniſch-wirkenden gelungen; der lebendigen Kraft der Natur hat noch kein Menſch Zaum und Gebiß angelegt, und wenn Fichte an einer andern Stelle (S. 29) ſagt, die Natur ſoll durch das vernünftige

Leben in seiner Entwicklung selber belebt werden, so ist auch davon das gerade Gegentheil der Fall, denn soweit nur immer die Natur menschlichen Zwecken dient, wird sie getödtet. Wenn Herr Fichte vor seinen Wagen 6 Pferde spannen läßt, und „zufährt, als hätte er 24 Beine", hat er etwa diese 24 Beine durch seinen vernünftigen Vorsatz belebt, hat er nicht vielmehr ihre natürliche Lebendigkeit eingeschränkt? und so er sich einen Tisch oder Stuhl machen läßt, oder eine Feder schneidet, so ist dieß, ob er gleich darauf und damit seine Naturbelebenden Werke schreibt, stets nur eine Tödtung, aber keineswegs eine Belebung. Man geräth immer mehr auf die Vermuthung, daß es ihm selbst von allem anderen in der Natur als dem bloß Mechanischen sogar an der Kenntniß und Anschauung gebricht. — Damit man aber jenes vermöge, also um dieses trefflichen Zwecks des menschlichen Nutzens willen, nicht etwa, weil denn doch auch in der Natur „sich die Majestät Gottes am imposantesten offenbart" (was in einer Fichteschen Schrift doch offenbar nur eine rhetorische Blume ist, die sich dahin verirrt hat); um dieses Zweckes willen — hört es Forscher und Priester der Natur! — „muß man die Gesetze, nach denen diese Kräfte wirken, erkennen, und muß im voraus ihre Kraftäußerungen zu berechnen im Stande seyn". — Aber „noch überdieß nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn" (wirthschaftliche Ansicht); „sie soll zugleich anständig ihn umgeben", d. h. sie soll (wie kann man es anders deuten?) zu schönen Gärten und Wohnungen, anständigen Mobilien und anderem Zierrath umgeschaffen werden (Fichtes ästhetische Ansicht der Natur). Der philosophische Nestor erinnert uns hier ganz unwillkürlich an einen andern Nestor, den im Prinz Zerbino. Dieser, da er aus dem Hain der Poesie höchst übellaunig zurückkommt, wo der Wald, die Blumen, die Lüfte gesprochen hatten, und ihm von der wunderlichen Natur ganz kraus im Kopfe geworden war, freut sich über alle Maßen, als er den Tisch, den Stuhl und die übrigen Mobilien sprechen hört, denn es sind doch keine Bäume und Blumen, sondern durch das vernünftige Leben selbst belebte Naturdinge, die sich freuen, nützliche Bequemlichkeiten zu seyn, nicht mehr als elende grüne Bäume draußen zu

Digitized by Google

ſtehen und im Winde zu rauſchen, was doch keinem vernünftigen Weſen frommte.

Wir müſſen es ſagen: der Grund der geiſtigen Gemeinheit aller Art iſt ſelbſt der Mangel jener Anſchauung, dadurch uns die Natur als ſelbſtlebendig erſcheint; ja dieſer Mangel führt früher oder ſpäter den völligen, durch keine Künſte weiter zu bemäntelnden Geiſtestod herbei. Es liegt in ihm etwas Unheilbares (wir erkennen es gern); denn alle Heilkraft iſt nur in der Natur. Dieſe allein iſt das wahre Gegengift der Abſtraktion. Sie iſt der ewigfriſche Quell der Begeiſterung und einer immer wiedergeſchehenden Verjüngung. — In Naturen ohne andere hervorſtechende Eigenſchaften bringt dieſer Mangel jene Stumpfheit und Lebloſigkeit des ganzen Gemüths und Geiſtes hervor, welche das Erbtheil der ſocial-verdorbenen Menſchen iſt, und, wo zugleich das ſittliche Gefühl kränkelt, jenes Mißbehagen, ſo oft ſie gezwungen werden ſollen, einen Gegenſtand der Natur, wie er iſt, zu betrachten. Was kann er in Naturen, die wenigſtens mit Kraft auf ihre eigne Individualität zurückgehen und nach innen gekehrt ſind, hervorbringen? In der That nichts anderes als ein das Leben untergrabendes und aushöhlendes Moraliſiren der ganzen Welt, einen wahren Abſcheu gegen alle Natur und Lebendigkeit außer im Subjekt, ein rohes Anpreiſen der Sittlichkeit und der Sittenlehre als des einzig Reellen im Leben und in der Wiſſenſchaft. Ein rohes; denn wo ſollte es Maß und Bildung finden, da ihren allein in der Willkür ſich gefallenden Gedanken die Milde, das Schaffen von innen, der ſtille Gang und die ewig gleiche Ordnung der Natur ein Gräuel iſt? — Wer es auf dem wiſſenſchaftlichen Wege ernſtlich verſucht mit dieſer Durchführung der Moral ohne alle Einheit mit der Natur, wird eher und leichter gewahr, wie wenig ſie ihm gewähre, und ſogar in Fichte iſt dieſes Gewahrwerden nicht ganz zu verkennen. Es iſt klar, und er ſelbſt ſieht es, daß jene Sittenlehre zwiſchen dem Gedanken und dem Leben eine unendliche Kluft übrig läßt, daß ſie den zu Bildenden nur das Nichthandeln lehrt, indeß Natur und Welt ihn zum Handeln drängt, und fordert, daß, wie jene ſelbſt immer in concreto handelt, ebenſo auch

Digitized by Google

er in jedem einzelnen Falle das Wahre, das Treffende, das Einzige thue. Was kann aber von einer Sittenlehre erwartet werden, in der, wie bis jetzt in allen, sey es gleich unter anderen Namen, Collisionen der Pflichten stattfinden? — Vollends eine solche moralische Ansicht zum Werkzeuge der Polemik gegen das Höhere brauchen, ist in der Poesie und der Kunst zwar längst für das erkannt, was es ist; in der Wissenschaft allein sollt' es noch gelten? Zwar trefflich behagt es dem Volk, das immer die Moral vor Augen haben muß, eben weil es Volk ist, und trefflich dient es, der verhaßten Lehre einen bösen Leumund bei eben diesem Volke zu machen. Es verhält sich mit der Sittlichkeit in dem Sinn, wie sie in jenen Anpreisungen doch eigentlich verstanden wird, wie mit der Correktheit des Styls; man fordert diese, ja man setzt sie voraus als die conditio sine qua non eines trefflichen Werks, aber wie diese nicht hinreicht, auch nur den Schein eines Kunstwerks hervorzubringen, so jene auch nicht ein wahrhaft schönes und göttliches Leben. Wer wird, sagt Plato, schönen und guten Männern Gesetze geben wollen, die Wahrheit zu reden, Verträge heilig zu halten, andere nicht zu übervortheilen? — Es liegt unendlich viel außer und über den Grenzen dieser Moral, nicht allein alles, was freies Leben ist in Natur und Kunst, sondern ebenso auch die Göttlichkeit der Gesinnung selbst, welche unsere Erlösung ist vom Gesetz und die Versöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor ihm Unterworfene waren. — Nicht alle sind ohne Zweifel dieser Ansicht fähig, welche ewig zu den Mysterien der höheren Menschheit gehören mag. Aber zu eben diesen gehören auch die Wissenschaft, die Poesie und die Kunst. In diese sollen also die Malvolios nicht einbrechen, die da vermeinen, weil sie tugendhaft seyen, soll es in der Welt keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur, keine Lebendigkeit außer ihnen und ihresgleichen; und wenn auch ein übrigens wissenschaftlicher Mann durch einen unvertilgbar gemeinen Grundton seiner Natur ihnen gleich wird, so kann man es nicht anders als beklagen.

F. W. J. S.

Digitized by Google

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keineswegs eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beiden irgend ein Verhältniß statt, so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehen und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfordert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es sey eine Erkenntniß des An-sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und ebenso nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie bestehe allein in Affektionen unseres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt, sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art, und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Digitized by Google

Es ſtand nicht in Herrn Fichtes Wahl, dieſe Sätze als die ſeinigen anzuerkennen oder zu verleugnen. Theils ließen ſie ſich durch ſeine ſämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweiſen; theils hatte er ſie noch eben mit ſolcher Zuverſichtlichkeit behauptet und war ihrer in ſeinem Wiſſen ſo gewiß geweſen, daß er daran wohl kaum denken konnte, ſich ſogleich von ihnen loszuſagen.

Wollte er nun weiter reden, ſo war er in dem Fall, entweder den Irrthum derſelben als ſolchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das Letzte konnte, das Erſte wollte er nicht. — Es blieb alſo nur das Schweigen.

Sonſt hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugeſtehen kann, meiſtentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitſchaft, daß man ihn nicht verſtanden, ſeinen Geiſt nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menſchen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte ſtand, und denen nicht ſelten ſogar die erſte Idee der Philoſophie abging, mochte die bloße Verſicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfaſſer der Charakteriſtik, welche im kritiſchen Journal der Philoſophie Bd. II, Hft. I vom Fichteſchen Syſteme gegeben wurde, war dieſe Einrede, wenn ſie nicht durch eine beſtimmte und überzeugende Nachweiſung des Nichtverſtehens unterſtützt war, als eine ſchlechte Ausflucht anzuſehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernſtes, mit dem ſie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewieſen zu werden. Daß ihn ſeine vormaligen Gegner nicht verſtanden, war glaublich, denn ſie fanden insgeſammt, daß Herr Fichte transſcendent und zu metaphyſiſch ſey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, ſie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit ſeiner Philoſophie begreiflich zu machen. Wir geſtanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengeſetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch ſeinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterſchied, zum Verſtehen zu zwingen, ſo konnten wir annehmen, daß dieſer Unterricht nicht gerade an uns werde verloren gegangen ſeyn. Es iſt auch nicht abzuſehen,

Digitized by Google

was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch für ein besonderer Geist verborgen seyn, oder wie man sie sollte mißdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebenen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig ins Reine kommen können. Es gibt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meinte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden, und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichtes Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806 einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bei dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur damaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte (wenn gleich sonst Herrn Fichten der

Digitized by Google

ſchlechteſte Gegner nicht zu gering erſchien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterſtille, von der man unmöglich vorausſehen konnte, daß ſie ſich in ſo ſanften Regen, wie jetzt im ſeligen Leben, auflöſen würde. Hauptſächlich aber ließ ſich erwarten, daß, während eine höhere Anſicht der Philoſophie als einer Wiſſenſchaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieſes Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergeſſenheit ſinken würde, ſo daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung deſſen zu bringen, was Hr. Fichte vor dieſem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in ſich trug, an ſich bringen mochte.

Nun, nachdem dies ſo weit gediehen und jene Grundidee der Philoſophie gegen die große Maſſe des Zeitalters und den Anbau Fichteſcher Verhärtung in den Geiſtern und Gemüthern deſſelben ſo weit durchgeſetzt worden, daß wenigſtens von der wiſſenſchaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt, jetzt kommt Hr. Fichte, tanquam re bene gesta, und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Beſitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erſte dies aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemiſchte Publikum mit der Verkündigung deſſelben zu überraſchen: des beſten Willens, großherzig zu erndten, das er nicht geſäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiöſen und ſittlichen Ideen der höheren Anſicht fähig war von ihm ſelbſt an ſich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunſtreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze, die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Urſprünglichkeit des Schmucks ja kein Menſch Zweifel trage, werden die Naturphiloſophen aufs tiefſte herabgeſetzt und aufs kräftigſte geſchmäht.[1]

[1] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorleſungen über das Weſen des

Ein Hauptſatz der Fichteſchen Lehre, nicht nur ein im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, ſondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer ſey, indem er nur die abſolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müſſe. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und ſpricht: Alles Seyn iſt lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Abſolute, oder Gott iſt ſelbſt das Leben. Gott iſt alles Seyn, und außer ihm kein Seyn (E. 2te Vorl.). Sonſt lehrte er: In Anſehung des Abſoluten oder An-ſich beſteht ein ewiger Widerſpruch, denn es ſoll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, ſondern außer ihm ſeyn; ſonſt wäre es kein An-ſich. Dieß iſt der nie zu durchbrechende Cirkel, deſſen Entdeckung das Verdienſt der Wiſſenſchaftslehre iſt, und in welchem alle endlichen Naturen unrettbar befangen und ewig eingeſchloſſen ſind. (Grundlage der Wiſſenſchaftslehre, praktiſcher Theil S. 270). Nun aber vernehmen wir: „Es iſt zwiſchen dem Abſoluten oder Gott und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel keine Trennung, ſondern beide gehen ineinander auf“ (ſ. L. S. 88). Hr. Fichte hatte ſeine ganze Philoſophie zu Stande gebracht und vielfach dargeſtellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringſte Erwähnung zu thun, bis er im Jahr 1798 die Reſultate ſeines Philoſophirens über dieſen Gegenſtand mittheilte, und auch da nur, weil zu beſorgen war, daß ein vorlauter Schriftſteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unſres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Philoſ. J. 1798, 1. Heft, S. 1, 2). Nunmehr aber ſoll alles Philoſophiren beginnen von der göttlichen Idee, und die Liebe, mit der dieſe Idee ſich ſelbſt in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang ſeyn aller Wiſſenſchaft. Sonſt (man ſehe ebendaſelbſt) wußte der Philoſoph zu gut, daß nur eine verirrte

Gelehrten, und die Anweiſung zum ſeligen Leben beziehen. Die angegebene Ordnung iſt zugleich die der Entſtehung dieſer Schriften; wir werden in der Folge die erſte derſelben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweite durch E. B., die dritte durch ſ. L. bezeichnen.

Digitized by Google

Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären, dessen Daseyn sie nicht leugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: dieser Schluß aber ist Aberglaube und gibt zum Produkt Götzendienst u. s. w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott ist, leuchtet dem nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein"; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe (E. B. S. 169).

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß Er überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwunderſame. Wir hatten ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht (Philosophie und Religion S. 42 [VI, S. 43] u. f.); nun erklärt er eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichtesche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey (Krit. J. a. a. O.). Jetzt spricht er von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste. Den auffallendsten Gegensatz bildet die einst alle Religion verschlingende Moral mit der jetzt durch eben diese Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moralischen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig (Worte des Philos. Journals von 1798, 8. Heft, S. 379). Ebenso war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menschlicher Natur völlig erschöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja diese war das einzig Reale der Welt und des Menschen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken, aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz edle Früchte gesucht" (s. L. S. 23). Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die

Digitized by Google

Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bei Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdrängt.[1]

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsamer störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet, und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

Indeß das alles hat nun Hr. Fichte einmal an sich gebracht (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeint, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meinten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, leugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstere Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bei ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwei schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußere Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des Ersten willen, gern vergessen.

[1] Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey eins und dasselbe mit ihr) beide, Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt innigst hasse (Gr. S. 221), dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahres 1805 erschienene Schrift: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung), wo §. 50, besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Digitized by Google

Was uns bewegt, die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen, iſt nicht dieſes, ſondern die Bemerkung, daß er ſelbſt durch die an ſich gebrachten Grundſätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo ſie zur letzten Entſcheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugeſtanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine ſo arge Inconſequenz, ein ſo unvollſtändiges Bewußtſeyn von dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derſelben gezeigt, daß man nur dieſe gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von ſeinem Syſtem ſichtlich darzuthun, oder wenigſtens ihn ſelbſt zu nöthigen, auch die erſten wieder aufzugeben. Das eben iſt das Unlöblichſte in der Sache, daß er Chriſtus und Belial, den Apoſtel Johannes und ſich ſelbſt vereinigen will; daß er die früheren Grundſätze nicht geradezu verwirft (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen ſich ſelbſt ihn dazu verleitet), und daß er jene höheren Anſichten nur für die Krone geben will, die er ſeiner Lehre noch aufzuſetzen habe. Dieſe hat ſich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederſchlagen müſſen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu laſſen, aber die alte Härte ſoll ſich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr dieſe wiederum ein gutes Gewiſſen ſchaffen und Glauben an ſich ſelbſt gewähren ſoll. Wir erklären in dieſer Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte dieſe oder jene Ideen aufſtellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von ſelbſt aus ihr hervorgehn müſſen und nicht das Eigenthum eines Menſchen ſind — (wer ſie als ſolche betrachten könnte, müßte ſie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieſes achten wir für einen Raub, ſondern daß er ſich dieſer Ideen nur bedient, daß die Liebe, das ſelige Leben und alles Herrliche, was er ſich aneignet, nur die Larve ſeyn ſollen, den Grundfehler, die urſprüngliche Mißgeſtalt ſeines Syſtems, zu verbergen. Da er verſucht hat, mit nicht ganz lauterer Meinung ſich an das Beſſere an und herüber zu arbeiten, ſo gewährt uns dieß einerſeits die Annehmlichkeit, ihn über gewiſſe Grundſätze als einſtimmig annehmen und daher um ſo ſchärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverſtehen in ihm beginnt;

Digitized by Google

von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bei dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Fürwahrhalten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen, und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt, und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitere Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich, oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn, und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen: als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich, absolut, weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn, und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken, ist ebenso unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Digitized by Google

Wir wollen daſſelbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugibt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden (ſ. L. S. 19). Denkt er nur wirklich Gott, ſo denkt er ihn als das allein-Reale, das weſentlich ſelbſt das Seyn iſt. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt ſeyn, ohne eben darum das allein-Poſitive einer wirklichen oder Naturwelt zu ſeyn, und es iſt in Anſehung ſeiner überhaupt kein Gegenſatz einer idealen und realen Welt, eines Jenſeits und eines Dieſſeits. Wer das leugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-iſt, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit iſt. Wie kommt er aber dazu zu träumen, da er doch wachen ſollte? Er gibt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit ſelbſt iſt: ſuche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit iſt! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch ganz beſonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und ſo genannten wirklichen Welt, und ſo Gott nicht in dieſer die Wirklichkeit iſt, ſo wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit ſeyn, d. h. er wird nicht Gott ſeyn.

Iſt alſo Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Poſitiven, ſo iſt ſie Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. ſie iſt weſentlich Naturphiloſophie.

Wäre ſie nicht Naturphiloſophie, ſo würde ſie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, alſo nicht das Poſitive der wirklichen oder Naturwelt ſey, d. h. ſie würde die Idee Gottes ſelbſt aufheben.

Seyn iſt Wahrheit, und Wahrheit iſt Seyn. Was der Philoſoph denkt, und wovon er ſpricht, muß ſeyn, weil es wahr ſeyn ſoll. Was nicht iſt, iſt nicht wahr. Der Philoſoph alſo, welcher redet von der Natur als einer ſolchen, die nicht iſt, redet nicht von dem Wahren, und redet ſelbſt nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein ſolches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philoſophie muß reden von dem, das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt. Darum iſt alle

Digitized by Google

wahre Philoſophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein-Wahren und Poſitiven iſt, ipso facto Naturphiloſophie, und wird auch wohl ſo lange, als dieſe Erkenntniß nicht allgemein geworden, dieſen Namen tragen, um ſich von der falſchen zu unterſcheiden, die da iſt in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieſer Idee der Naturphiloſophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unſerer Anſicht iſt die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott iſt geſetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich exiſtirte, oder ich könnte ſie als vernichtet ſetzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, ſo müßte denſelben Augenblick ſich die wirkliche Welt mir erfüllen (dieß iſt der Sinn der oft mißverſtandenen Identität des Idealen und Realen). Ihr ſprecht wohl dazwiſchen von einer gegebenen Natur, und leider findet ſich, daß diejenigen, welche am meiſten geeifert haben gegen ſolche, die ſich nicht vom Gegebenen losreißen können, ſelbſt die größte Unfähigkeit dazu zeigen; aber wie kommt ihr denn nur zu dieſer, und was berechtigt euch, ſie hier einzumiſchen? Ihr ſolltet ja philoſophiren, d. h. ihr ſolltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr ſo meint) denken, und ihr ſolltet rein dieſe denken und euch ganz davon erfüllen; ſo ihr nun dieſes thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umſehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebenen Natur ſprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erſt ihre Wirklichkeit beweiſen; das könnt ihr aber nicht, und darum ſo entſchließt euch, vorerſt das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick ſogleich wieder zu dem Nicht-ſeyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, ſich zum Schatten wendet.

Wir gehen alſo mit der Idee der Naturphiloſophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anſchauung in

Digitized by Google

der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darin allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibniz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und soweit er dieß versuchte, die Fortführung mißlang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt, und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion, oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die

Digitized by Google

Vernunftwiſſenſchaft dadurch gethan hat, daß ſie Naturphiloſophie wurde; und ſo auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringſten Theil der deutlich erkannten Aufgabe ſelbſt zu löſen möglich oder verſtattet ſeyn ſollte: ſo kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an ſich nichts beweiſen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realiſirt werden muß.

Ein Recenſent der Fichteſchen Erlanger Vorleſungen in der Jenaſchen Literatur-Zeitung (1806, Nr. 91 und 92), deſſen Anzeige ein Muſter von Schonung[1] genannt zu werden verdient, eröffnet bei dieſer Veranlaſſung: auch er halte die Sache der Naturphiloſophie nicht für die beſte (auch wir nicht, wir halten ſie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), ſondern ſie erſcheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mißlingen müſſen. — Für dieſe Welt gibt ihr alſo der Recenſent den Abſchied, und uns ſagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in Was ihr wollt dem wackern Orlando ſagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer beſſern Welt wie dieſe wünſch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber ſagen, daß es einen Vorgriff der Art gibt, wer ſagen, daß irgend etwas nicht Philoſophie, aber wohl etwas Beſſeres als Philoſophie ſey? Iſt irgend etwas zu gut für Philoſophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philoſophirens eben in der Vorſtellung ihren Grund, die Philoſophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu ſuchen? Wenn nun die von den Vätern längſt geweiſſagte Vollendung, wenn das, wonach ſich im Grunde alle beſſeren Geiſter geſehnt, und das ſie nur nicht erreicht haben, darin beſtünde, das von der Subjektivität für unzugänglich, für ewig fern Geachtete und auch nach jeder andern Anſicht als der einer Naturphiloſophie in der That Unzugängliche und Transſcendente, eben dieſes in der Wirklichkeit darzuſtellen? Dieſe Darſtellung des Lebens Gottes, nicht außer oder über der Natur, ſondern in der Natur, als eines

[1] Wofür zum Dank ſie von Herrn Fichte eine leidenſchaftliche Recenſion genannt wird. M. ſ. die zweite Beilage zum ſ. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Geſicht kommt.

wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens iſt ohne Zweifel die letzte Syntheſe des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn, und daher auch die letzte Syntheſe der Wiſſenſchaft ſelbſt.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen, was hilft es ihm, ſich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn iſt, angeeignet zu haben? Er meint wohl, dieſe umfaſſenden Wahrheiten aufnehmen und dabei doch in ſeiner Einſeitigkeit verharren zu können. Er irrt ſich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in dieſen klaren Regionen kann ſich die Halbheit nicht verbergen. Das Erſte, daß Philoſophie Wiſſenſchaft des Göttlichen iſt, maßt er ſich an; aber die Conſequenz begreift und ſieht er nicht, und verſteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphiloſophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn iſt, iſt eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengeſetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden“ (ſ. L. S. 10). Das göttliche Leben iſt im wirklichen, unmittelbaren Bewußtſeyn unwiederbringlich ausgetilgt, und kann nur in dem ſich darüber erhebenden Denken wiederhergeſtellt werden (ebend. S. 116, 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augenſcheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott iſt, und eine andere von Gott völlig leere, ihm abſolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, ſtehen ſich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in ſeinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wiſſenſchaft deſſelben, fällt er nur von ſich ſelbſt und ſeinem eignen früheren und richtigeren Syſtem ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare iſt der wahren Philoſophie gerade das ſchlechthin Poſitive, das abſolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber iſt das Ungöttliche das Unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatiſchen Syſtemen. Eher alſo greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegenſatz abließe, bei dem er ſtehen geblieben, und mit dem er (obgleich viel ſchlechter) jetzt wieder anfängt, dem der

Digitized by Google

idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für ſich immerhin ſo halten; aber er findet noch überdieß nöthig uns hierin ſich ſelbſt gleich zu ſetzen. „Darin alſo, ſagt er, in dieſem feſten Beruhen auf der Welt des Gedankens als der erſten (!) und vornehmſten“ — oder, wie er ſich kurz zuvor ausdrückt, „darin, daß ſie das Univerſum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, ſind beide, die Vernunftwiſſenſchaft und die Schwärmerei (welche ihm in jenem Zuſammenhange ganz daſſelbe mit Naturphiloſophie bedeutet) vollkommen einig“ (Gr. S. 247—248). Daß er dieß nun von der Schwärmerei ſagt, darin ſind wir allerdings völlig mit ihm einverſtanden. Wir glauben, daß dieß eben ſchon die ganze und volle Schwärmerei iſt, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu ſetzen; daß er aber die Vernunftwiſſenſchaft hierin der Schwärmerei gleichſetzt, darüber ſind wir der Ueberzeugung, daß ſie weder dieß noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf dieſe offenbare Unkenntniß des erſten Grundes unſerer Anſicht baut nun Hr. Fichte ſeine folgende Chrie gegen dieſelbe, und meint es gar klug anzufangen, wenn er ihr ſchuld gibt: ſie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wiſſenſchaft (Gr. S. 242). Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, da er nicht geſchrieben, durchgeſchlafen, daß er ſo gar nicht wiſſen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bei dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meiſten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beſeufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermeſſenheit, des Stolzes, des Wahnſinns, von Gott oder dem Abſoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie, ſagen dieſe Klugen, faſt mit den Worten des Hrn. Fichte (Phil. J. 1798, Heft I, S. 17), „wie, ihr ſeyd endlich, und wie ſollte das Endliche je das Unendliche begreifen?“ und dabei blaſen ſie ſich wegen ihrer ſpeculativen Demüthigkeit noch recht auf, und ſtellen ſich an, als ob ſie uns gänzlich geſchlagen hätten.

Digitized by Google

Wie kommt alſo Herr Fichte zu jener Angabe? Wir wollen verſuchen, da kein Grund derſelben im Gegenſtand zu finden iſt, ſie aus den übrigen Umſtänden genetiſch abzuleiten.

Als die Naturphiloſophie und als jene treffliche Kritik des Fichteſchen Syſtems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beſchäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bitteres Unrecht ihm geſchehe, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denkſyſtem einverſtanden ſey, nur daß er es tiefer zu begründen und ſonach erſt recht ſicher zu ſtellen geſucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun beſtehe, und es außerdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweiſe deſſelben Zeitalters etwas ganz Entſetzliches, daß der Menſch ſich den ewigen Geſetzen einer ſtrengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er ſchon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und ſich allerwärts durch ſie eingeengt fühlt. Wäre nur dieſe beſchränkende und halsſtarrige Natur nicht, ſo ließe ſich ſchon um vieles freier leben, beſonders aber um vieles freier denken. Iſt doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkür des Denkens und die Freiheit der Abſtraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wiſſenſchaftlich eingeſtimmt, da auch ihm die Natur nie anders denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erſchien, die uns überall im Wege iſt; aber in der Beſtimmung des Menſchen iſt dieſer Hochmuth und wahnſinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig geſprochen. (S. das Krit. J. der Philoſ. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel ſeyn, daß Hr. Fichte mit dieſer ſeiner Abſicht bei dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verſchmelzung zwiſchen ihm und der geſammten Aufklärung gediehen ſeyn möchte, wäre dieſe gute Abſicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch dieſe Aufdeckung gar zu unmenſchenfreundlich geſtört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl ſelbſt zur Beſinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwiſchen dem Zeitalter und uns ſich durchzudrängen; um die an ſich

Digitized by Google

gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und ſeine Plane auf dieſes feſt zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts iſt einfacher als dieſes. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtigt, ſo tritt zuvörderſt ſchon er ſelbſt als der wahre und eigentliche Apoſtel, als der gerechte Richter in die Mitte, der allein die Wahrheit weiß und ſie jedem zutheilt nach ſeiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird ſich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen laſſen, da der Hauptſache doch nicht mehr zu ſteuern iſt, nur daß denen, die gewagt haben es ſo freventlich anzutaſten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters iſt nach Hrn. Fichte, daß es alles verſtehen und klärlich (wahrſcheinlich ſonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als ſeyend noch als bindend will gelten laſſen, als was es alſo erkannt hat (Gr. S. 39 f.). Im Grunde iſt dieß ein ſchöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwiſſenſchaft will alles klärlich (Gr. S. 243) begreifen, und nur in der Art und Weiſe iſt gefehlt worden. Wir andern nun, meint er, haben eben dieſes auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weiſe zu, es ſo zu ſchelten und ihm (Hrn. Fichte) darin vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler iſt ſolches Unrechtes. Unſer Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen ſich ſelbſt, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerſeits doch das durchgängige Begreifenwollen verdammt, gleichwohl aber andererſeits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, ſo müſſen wir nothwendig die entgegengeſetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als ſolches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgeſtellt werden müſſe. Menſchen, die dieß thun, und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeiſchaffen können, ſind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt ſich an die Natur feſt und wird nothwendig ein Naturphiloſoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geiſterbanner, kurz eine Art von Menſchen,

Digitized by Google

die nicht nur aus der gebildeten, ſondern ſelbſt aus der bürgerlichen Geſellſchaft ausgeſtoßen werden muß. Das hat ſich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276) zugezogen. Die da ſonnenklar waren, wollte es nicht faſſen, denn ſie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geſchlecht, das durchaus begreifen wollte, „grauſam dafür gezüchtigt", Unſinn bricht ein; „das Syſtem nüchterner Erfahrung ſtirbt ab; das Syſtem wilder Schwärmerei mit allen ſeinen Ordnung zerſtörenden Folgen beginnt die grauſe Herrſchaft" (Ebend.). Auf daher, ſo lange es noch möglich iſt, hinaus mit ihnen, ſteinige man ſie; das Zeitalter würde ſeinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angeſicht ſpotten, wenn es ſie länger dulden wollte.

Es iſt nun freilich wahr, daß jeder andere, der nur Frechheit genug hätte, ſich ebenſo hinſtellen und die Naturphiloſophie gerade ebenſo a priori als jedes ihm Beliebige demonſtriren könnte, das nun eben in ſeinen Zuſammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittelmäßige Sophiſt aus jeder willkürlich angenommenen und noch viel ſchlimmeren Vorausſetzung die Naturphiloſophie ebenſo bündig würde abgeleitet haben. Es iſt ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftſteller, wenn keine andere Hülfe ſich zeigte, zuvörderſt den tauben Gott, das Publikum, zum Aufſtehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbeizurufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerſtörend darzuſtellen geſucht haben; auch gegen Hrn. Fichte iſt dieſes nicht nur Einmal gebraucht worden, und er hat nicht ermangelt jedesmal ein unbändiges Zetergeſchrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andere, die meine Philoſophie als verderblich für Staat und Kirche verſchrieen, müſſen ſich deſſen jetzt ſelbſt ſchämen; aber Ihr. —"

Ganz richtig: „unſere Väter haben geſündigt, daß ſie die Propheten ſteinigten, ſagten ſchon die Juden zu Chriſti Zeit, wir aber ſind Eiferer für das Geſetz, daß wir den ſteinigen, der gekommen iſt, das Geſetz abzuthun." Es war verrucht und abſcheulich, daß man den Jordano

Digitized by Google

Bruno, den Vanini wirklich verbrannt, und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beinah auch verbrannt hätte (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen rathen, aber sagen muß ich es und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so gibt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehen, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey.

Das Princip des Nichtbegreifens oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unseres Wissens noch nie vorgeworfen worden; das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen. — Ganz das Gegentheil ist der Fall. Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehen? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn). Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime

Digitized by Google

Leben der Metalle und des Waſſers, und wie ſie alle nur Glieder ſind Eines großen Lebens, ſinnlich darſtellt, und wieder alle, welche zwiſchen dieſem und dem höchſten der organiſchen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelöst und verſöhnt wird, alle dieſe Phänomene ſind ebenſo viele ſinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verſchließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechaniſches Denkſyſtem paßt. Nicht philoſophiſche Syſteme allein, ſinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von ſich ſelbſt trunkene Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben, und phyſiſche Thatſachen zurückgedrängt, wie er gerne Anſichten und Syſteme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wiſſenſchaft ſich aufgebrachter und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und Perſönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Verſuch, Wiſſenſchaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth ſind, über Gott, die Natur, den Menſchen? Was wehrt es ängſtlicher und mit größerer Entrüſtung ab, als jeden Strahl, der da droht eben dieſe Geheimniſſe zu beleuchten? Was lieben dagegen ſelbſt die Beſten mehr als das ſchöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finſterniß und das gänzliche Schweigen über eben dieſe Dinge. Es ſagt der Dichter:

Iſt's denn ſo großes Geheimniß, was Gott und der Menſch und die Welt ſey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim;

und die Wahrheit dieſes Wortes hat ſich zu keiner Zeit ſo ſehr als der unſrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weiſe etwas Neues in der Zeit, ſondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der geſammten Klugheit und Wiſſenſchaft des Zeitalters. In allen Formen, von der ſtreng wiſſenſchaftlichen an, wo das Nichtbegreifen ſelbſt ſollte erwieſen werden, bis zur völlig zerfloſſenen, in der nur noch das Ahnden und die Sehnſucht ſchwimmt, iſt dieſe Lehre vorlängſt des Beifalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und

Digitized by Google

der Strafrede, iſt eben dieſelbe gegen jede ernſtliche und gründliche Speculation polemiſch gebraucht worden. Wer iſt, auch in dieſer Hinſicht, der erſte Sprecher zugleich und der vollkommenſte Diener des Zeitalters geweſen als eben Hr. Fichte, der in der Beſtimmung des Menſchen das Wiſſen auf ein Wiſſen des Ich um ſich ſelbſt und ſeine empiriſchen Zuſtände beſchränkt, alles ſpeculative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwiſſen, anheimſtellt? Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bei ihm anfängt und unüberwindlich feſtſitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden ſollte, d. h. eben bei der Hauptſache.

Das unleugbare ſubjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat ſich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens ſicher geſtellt, ſeitdem man in dem Verſtand das eigentlich böſe Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieſer die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen und wird in die Wüſte geſchickt: nur ſchade, daß er dort nicht bleibt, ſondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philoſophie, der Verſtand zu einem ſelbſtändigen und ſtarren Vermögen erhoben worden, verſagt er der Vernunft ſeine Dienſte, und erkennt die Dinge auf ſeine eigne Hand, und iſt ſo übermächtig geworden, daß die Vernunft ſelbſt aus Furcht vor ihm verſtummt. Weg mit dieſen Ideen, ſagt der Verſtändige, ich fürchte ſonſt ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich ſelbſt zu gut, der übergroße Verſtand möchte mir das Göttliche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetiſch umwandeln. Wo iſt dieſes Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu ſehen als eben in der Wiſſenſchaftslehre, wo der Verfaſſer aufrichtig beſchreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Dieſem Verſtande, nämlich als einem ſtarren und unveränderlichen Vermögen, hat ſich auch in der wahren Philoſophie die Vernunft entgegengeſtellt, aber dieſes Verhältniß des Verſtandes keineswegs

Digitized by Google

anerkennend als ein urſprüngliches, nothwendiges, ſondern als ein bloß zufälliges, aus einer falſchen Bildung entſprungenes. Der Menſch iſt nicht aus zwei ſo disparaten Hälften zuſammengeſetzt, daß, wenn die eine derſelben, die Vernunft, den Himmel erlangen ſoll, die andere gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verſtand iſt eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er iſt ebenſo nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bei dem Ewigen iſt und es begleitet. Der Verſtand hat kein Leben für ſich, ſondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegſames, ſondern als ein nachgiebiges Werkzeug derſelben. Die Vernunft ſpricht ſich aus und erkennt ſich ſelbſt mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und iſt ewig dieſelbe. Nur in der Nichttotalität iſt Fortſchritt und er iſt nicht ein unbeweglich und immer daſſelbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verſtandes entſpringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität geſehen. Zeige ſie ihm in der Totalität, und auch er wird begreifen und ſeinen Irrthum erkennen. Wie er in Anſehung optiſcher Täuſchungen endlich der Vernunft nachgibt und weicht, ebenſo in Anſehung der höheren, geiſtigen Täuſchungen. Als Copernikus aufſtand und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, ſondern dieſe um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verſtand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetenſyſtem angeſehen in ſeiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menſchen erſcheint. Als ihn jener hieß in das Centrum ſich ſtellen und ihm von da aus alles, und ſogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, ſo begab er ſich des Widerſpruchs und iſt über dieſen Punkt nun längſt der Vernunft verſöhnt.

Eben alſo hoffen auch wir durch Philoſophie den Verſtand zu erlöſen, den Verſtand nämlich als ein lebendiges, bildſames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder ſich ſelbſt zu einem transſcendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünſcht und ſich ſehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den

Digitized by Google

Willen hat, ſich dieſer zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verſtand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringſten des Verſtandes theilhaftig zu ſeyn, dieſen mögen wir allerdings ſchlechthin Unbegreifliches lehren, und es iſt weder unſer Wunſch noch Wille von dieſen begriffen zu werden.

Der wahre Verſtand kommt ſchon durch ſich ſelbſt zur Vernunft, und übt ſie wenigſtens auf negative Weiſe aus, wie wir an den ächten Naturforſchern ſehen, die da vor nichts mehr warnen als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verſtandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Verſuche nur der Verſtand die Anwendung des Geſetzes der Urſache und Wirkung, und er wird innewerden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du ſagſt z. B., die Urſache, durch welche irgend ein Körper in elektriſchem Zuſtand iſt, ſey ein anderer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Urſache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper iſt Bedingung, Veranlaſſung der Erweckung, aber nicht ihre Urſache, und ins Unendliche kannſt du die Reihe dieſer Bedingungen verlängern, ohne je zur wahren Urſache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Urſache ſetzeſt, ſetzeſt du auf irgend eine Weiſe ein Abſolutes, wär' es auch nur als elektriſche Materie, die dann nicht weiter erklärbar iſt. Jede wahre Urſache iſt alſo unmittelbar erſte Urſache, und da dieß von allem Wirkenden gilt, ſo iſt im Grunde nichts Urſache, weil nichts Wirkung, alles gleich abſolut iſt, und das Geſetz vernichtet ſich ſelbſt. — Auf gleiche Weiſe iſt kein, ſo genanntes, Geſetz des Verſtandes, deſſen Richtigkeit dem Verſtande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir alſo, daß auch dem Verſtande einſt noch dieſe Anſicht der Welt ſoll offenbar werden und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehen können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er ſie und zugleich ſich ſelbſt umſponnen, verborgen wird.

Wenn alſo Schwärmerei iſt: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erſchaffen, ſo iſt die Naturphiloſophie, welche allein auf Anſchauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität

Digitized by Google

des Idealen mit dem Realen gegründet iſt — wenigſtens dieſes nicht, und Hr. Fichte mag ſich nur immer nach einem andern Prädicat umſehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebenen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe als die erſte koſten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollſtändige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich ſchon das Wort lieber in der urſprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, ſondern auf die Form und die Art, wie es ſich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeiſter nennen Doktor Luther und ſeine Zeitgenoſſen Menſchen, die eine gewiſſe Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet ſind, und nur durch ihre Subjektivität zuſammengehalten werden, aber weder in ihnen ſelbſt, noch an ſich einen objektiven Grund und Zuſammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles, was allein Sache des Subjekts iſt, und dennoch für Wahrheit angeſehen ſeyn will, ſucht den Charakter innerer Allgemeingültigkeit durch den äußeren des allgemeinen Geltens ſich zu erſetzen und zu erheucheln, d. h. es ſtrebt, ſich ſelbſt zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort Partei zu ſtiften. Schwärmer iſt, wer auf dieſe Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat, bedarf zur Ergänzung ſeiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität; vielmehr ihm iſt zuwider, er verabſcheuet, ja er könnte ſich fürchten vor der Sekte, die ſich ohne ſeine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menſchenmenge, die ſeiner Lehre beizuſtimmen und ſie zu behaupten nur ſubjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge ſchwacher Hingebung und eines verſtandloſen Eifers folgte. Denn ſolche Menſchen ſind nur geeignet, die himmliſche Reinheit der Sache zu trüben, den ſchattenloſen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menſchen von Geiſt iſt die trotzige Forderung des Tributs, den er für

Digitized by Google

seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen, die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andere herbei, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meinen, und wenn nur die anhangende Masse ins Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meinung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das rein Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müssen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewisse Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig, und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Ebenso die Bilderstürmer und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann,

Digitized by Google

eben dieſes Umſtandes wegen, ſich ſelbſt nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt ſich verwirrt durch ſie. An dieſer Verwirrung ergötzen ſich denn jene, und denken Wunder wie hoch ſie über dem armen Volke ſtehen, und ſchmähen es wegen ſeiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, ſich gegen ſeine eigne Wahrheit zu empören, ſobald ſie ihm in allgemeiner und wiſſenſchaftlicher Geſtalt vorgehalten wird. Indem ſie nun gegen den geſunden Verſtand vornehm thun und hochfahrend, ſollen zugleich die wiſſenſchaftlich-Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Ausſprüche des gemeinen Verſtandes ſind, hohe wiſſenſchaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an ſich nicht hat, ſoll durch die Zwangsanſtalten zum Verſtehen (als wäre dieß eine ſo halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltſamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers ſtehen, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beiſpiel deutlich zu machen, wird nicht die ſtille Beſchränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das ſich ſelbſt die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat, den Zuſammenhang der Dinge zu erforſchen, ſich damit beruhigt, daß, wer Recht thut, Gott angenehm iſt, und darin das Weſentliche aller Religion beſtehe, alles weitere Wiſſen aber entbehrlich ſey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philoſophen ſteht, heraustretend aus dem Kreiſe des Volkes, von erhabener Stätte eben daſſelbe als eine wiſſenſchaftliche Wahrheit verkündigt, und hinzuſetzt, daß ein jeder, der da mehr ſich denke in Gott als den Begriff eines moraliſchen Weltgeſetzes, ſoll verdächtig ſeyn und angeſehen werden als ein Abgöttiſcher, ein Götzendiener: iſt es zu verwundern, wenn das ſonſt gutmüthige Volk einem ſolchen zuruft: Schweig und ſteige herab, du biſt ein leidiger Tröſter, und weißt nicht mehr denn wir, ob du gleich dich erhebeſt und deine Rede brauſet wie Waſſerwogen!

Die wahre Wiſſenſchaft hat mit der Denkweiſe des geſunden Verſtandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlaſſen alles deſſen, was nur nicht den Menſchen zerreißt, in ſeiner Sphäre. Der Schwärmer ſucht eben im Zerreißen ſeine Größe; denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten ſoll? Er verachtet

Digitized by Google

die Mutter, die ihn geſäugt, und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad ſeiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Beſſere, die bei ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entſpringt, gilt ihm ſelbſt für ein unabhängiges Bewußtſeyn des eignen Werthes; mit Einem Wort Bauernſtolz, den ein geiſtreicher Verſtorbener auf eben dieſe Weiſe charakteriſirt hat, iſt das beſtändige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenſchaft, unter der er ſich jedem darbietet; Verfolgung ſeines wahren oder vermeinten Rechtes bis auf die äußerſte Spitze, fühlloſe Härte und Rachſucht ſind die natürlichen Nebenzüge dieſes Charakters.

Wenn ein unbiegſames Beſtreben, ſeine Subjektivität durch ſeine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudrängen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einſeitigen Bildung in ihrer grellſten Abgeſchnittenheit als wiſſenſchaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein ſolches Beſtreben Schwärmen heißt, wer hat in dieſer ganzen Zeit ärger, lauter und im eigentlichſten Sinne geſchwärmt als eben Hr. Fichte? Sein Syſtem iſt nie und nirgends in anderer Geſtalt aufgetreten als der eines bloß ſubjektiven Zuſammenhangs; nicht durch eine lebendige Expanſion und Geſtaltung des Princips ſelbſt, ſondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden ſich erzeugend und anſchießend. Er ſetzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal iſt, da ſie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollſtändiges, das eines anderen bedarf, ſonach ein durch Abſtraktion von dieſem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollſtändig ſeyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, iſt abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abſtraktion ab, und auch es ſelbſt erhält nicht ſeine volle Ergänzung in einem ſelbſt Vollendeten auf einmal, ſondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philoſophie, welche nicht die Totalität ſchon im erſten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zuſammenhang, der dadurch entſteht, liegt nicht in den

Digitized by Google

Rouſſeaus Pygmalion, aufgegriffenen Gedanken eine Exiſtenz gründen, und lediglich ausgerüſtet mit dieſem Gedanken und einer durchdringenden Stimme, ein Meiſter der Wiſſenſchaft werden. Wußte man noch überdieß einige moraliſche, jedoch ganz gewöhnliche Grundſätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes, und wie ſich das Individuum der Gattung unterordnen müſſe, dem Zeitalter mit wenigem Geſchmack, aber deſto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder beim Anhören ganz beſtürzt da ſtand und ſich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, ſo konnte es nicht fehlen, daß man ſogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an einzuſehen, daß es außer ſolchen gewaltſamen Angriffen auf das Zeitalter noch anderes zu thun gibt durch ſtillere aber tiefere Bemühungen des Geiſtes. Die Vorzeit hat ſich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens ſind wieder zugänglich. Der Geiſt darf ſich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit ſpielen. Es regt ſich in allem Ernſte eine in Bezug auf die zunächſt vorhergegangene völlig neue Zeit, und die alte kann ſie nicht faſſen, und ahndet nicht von ferne, wie ſcharf und lauter der Gegenſatz ſey. Ja, blind genug, will ſie im Gefühl ihrer Ohnmacht ſich ſelbſt einen Theil des Beſſeren aneignen, ohne Einſicht und ohne Geſchick. Hr. Fichte iſt die philoſophiſche Blüthe dieſer alten Zeit und inſoferne allerdings ihre Grenze; ſie liegt, wiſſenſchaftlich ausgeſprochen, in ſeinem Syſtem, welches in dieſer Hinſicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren verſuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, ſo iſt es, weil ſie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex ſeiner Lehre zu ſehen.

Wem ich die wahre philoſophiſche Wiſſenſchaft abſpreche, welche iſt Erkenntniß der Totalität, dem ſpreche ich auch die wahre philoſophiſche Kunſt ab, jene durchdringende, organiſche, die im Theil das Ganze und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und ſo ſpreche ich ſie denn auch in allem Ernſte Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß ſie ſeiner

Digitized by Google

ganzen Geiſtesart widerſtrebt. Wo er nur immer ins Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen ſeiner Moral, ſeines Naturrechts u. ſ. w., zeigt ſich ſein Geiſt erfüllt mit den Begriffen der Beſchränkung, der Abhängigkeit, des Beherrſchtwerdens, der Knechtſchaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichſten, des Staats, des Urſprünglichen, der Natur, iſt ihm ein freies göttliches Verhältniß erſchienen.

Wo entſteht ihm, auch in dem vorzüglichſten der drei Werke, das Ganze ſeiner Anſicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachholen, nachbeſtimmen; mit dem Abſoluten iſt ihm noch nicht zugleich auch das Daſeyn, und nicht mit dieſem zumal die endliche Welt, ſondern zu jedem von dieſen bedarf es wieder eines beſonderen Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit iſt, ſo iſt die vielfach gebrochene, verſchränkte und kleinlich zuſammengeſetzte Darſtellung wenigſtens kein Beweis der Wahrheit Fichteſcher Lehren, und es wäre ihm in dieſer Hinſicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünſchen, ſo wie, daß ihm wie dieſem die Wahrheit des Ganzen ſich durch die Erklärung aller Theile aus dieſem Ganzen beſtätigen möchte (Gr. S. 255).

Was iſt es dann alſo, das ihm allein eigentlich zukommt, und worin er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muſter iſt? Es iſt das Talent Worte zu machen, auseinanderzuſetzen, wie es die deutſche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, ſo er ſelbſt etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in ſeine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir ſagend, was und wie du es zu denken habeſt, ſondern auch, was du dabei etwa denken könnteſt aber nicht ſolleſt, und dieß bis auf die äußerſte Möglichkeit deines Mißverſtandes, mit wahrer Selbſtaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bei dem Geſchäft zu widerſtehen; ein Wort- und Redekünſtler der höchſten Art, ein Meiſter der Verſtändlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verſtehen, wie Sokrates.

An ſich ſelbſt unlebendig aber und durch keine Rednerkünſte zu beleben iſt die philoſophiſche Anſicht, die den Gegenſatz und Widerſpruch mit der Wirklichkeit in ſich trägt. Wir haben eben dieß als die Grund-

Digitized by Google

beſchaffenheit der Fichteſchen Philoſophie nachgewieſen; ihr iſt das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben dieſen inneren Zwieſpalt in ſeinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlaſſene Verſtand ſich über ſich ſelbſt erheben und aus der Beſchränktheit und dem Gegenſatz herausgehen will, ſo iſt das Höchſte, wozu er gelangt, die Negation des Gegenſatzes, d. h. die leere unſchöpferiſche Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu ſetzen und von ſich auszuſtoßen, keineswegs aber in ſich ſelbſt aufzunehmen und ſo mit ſich wahrhaft zu verſöhnen vermag. Indem er alſo die Einheit ſetzt, läßt er dennoch den Widerſpruch zwiſchen ihr ſelbſt und dem Gegenſatz beſtehen, und ſetzt eben darum auch die Einheit ſelbſt nicht wahrhaft. Der Vernunft aber iſt der Gegenſatz ebenſo urſprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß ſie beide gleicherweiſe, und ſelbſt als Eines, begreift, erkennt ſie die lebendige Identität. Der Gegenſatz muß ſeyn, weil ein Leben ſeyn muß; denn der Gegenſatz ſelbſt iſt das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn ſelbſt unter ſich als bewältigt, d. h. ſie ſetzt ihn als Gegenſatz und als Einheit zugleich, und iſt ſo erſt die in ſich bewegliche, quellende und ſchaffende Einheit.

Vorzüglich ſind es zwei Gegenſätze, mit denen ſich die Philoſophie von jeher beſchäftigt hat; der erſte der des Erkennens und des Seyns, der andere der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches iſt zuvörderſt das Verhältniß des Seyns zum Erkennen, und umgekehrt? — Nach unſerer Anſicht findet in dieſem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegenſatz ſtatt, jene beiden ſind unmittelbar, ohne ein höheres Band und an ſich ſelbſt, eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Abſolute oder Gott erkannt haben — iſt, ſo gewiß es das wahre Seyn iſt, ſo gewiß ſeine eigne Bekräftigung; wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung, ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt.

Hinwiederum iſt dieſe Bejahung des Seyns nichts anderes denn

Digitized by Google

eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns, und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen, und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit, d. h. eine solche, der kein Gegensatz beigemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung, und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beider auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz einer subjektiven und einer objektiven Welt ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seyns und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart, ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch vorzugsweise bloß von dem einen oder dem andern beider Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch stattfinde, und je das eine unmittelbar sich in das andere auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus, gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichtesche Lehre

Digitized by Google

gedeutet, indem wir das abſolute Ich als die abſolute Selbſtbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Weſen betrachteten. Die ausführlichen pſychologiſchen Erklärungen dieſes Idealismus durch den Urheber ſelbſt, ſein vielfältig bewieſenes Unvermögen in dem Seyn die Selbſtbejahung zu ſehen, und die hieraus folgende Einſchränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtſeyns oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm dieſen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee deſſelben, wenn ſie ihm je vorgeſchwebt, wenigſtens völlig wieder verloren und alſo nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengeſtellt als Weſen und Form; allein auch ſo iſt noch kein wahrer Gegenſatz gegeben, denn das Poſitive in der Form iſt ſelbſt nur das Weſen oder das Seyn; und die Selbſtbejahung iſt ſo weit noch ſelbſt als bloße, reine Identität begriffen.

Erſt *mit* dieſer Indifferenz von Weſen und Form iſt auch der Gegenſatz; aber ſie ſelbſt, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieſer erſte wahre Gegenſatz iſt dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu dieſem Gegenſatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbſtoffenbarung, die da ſelber das Seyn iſt, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Weſen, das bloß *es ſelbſt* wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein ſolches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt; denn es hätte nichts, darin es ſich offenbar würde, es könnte eben darum nicht *als* Eins *ſeyn*, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, iſt eben die Selbſtoffenbarung. Soll es als Eins *ſeyn*, ſo muß es ſich offenbaren in ihm ſelbſt; es offenbart ſich aber nicht, wenn es bloß es ſelbſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes, und *in* dieſem Anderen ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Anderen iſt.

Wer dieſen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder leugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbſtoffenbarung iſt, worüber er ſich an das früher Geſagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein anderes reales Seyn gibt als eben in der Selbſtoffenbarung;

Digitized by Google

oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieſer ſeiner abſtrakten Einheit, ſich ſelbſt offenbar werden könne, welches er zu beweiſen hätte. Solange er nicht entweder dieſen oder den erſten Beweis geführt, ſo lange bleibt unſer allgemeiner Satz beſtehen, daß das, was als Eins iſt, oder exiſtirt, in dem Seyn nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt und eines Anderen ſey.

Dieſes Andere (um unſern Satz näher zu beſtimmen), was iſt es denn nun? Wo kommt es her und wozu ſoll es ſeyn? Es iſt ja nur durch das Band der Exiſtenz des Einen; alſo nicht außer dem Einen; es kann alſo von dieſem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſeyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erſt zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Exiſtenz des Einen, und iſt alſo mit dieſem (ſeyenden) Einen ſchon ſelbſt da, und nichts außer ihm.

Wir können ſonach unſern obigen Satz jetzt beſtimmter ſo ausdrücken, daß, was als Eines iſt, in dem Seyn ſelbſt, nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit, und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils, oder als Vielheit ſeyn müſſe, und daß dieſes Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt, als einem Vielen, eben ſelber die Exiſtenz dieſes Weſens ſey.

Wir wollen verſuchen, dieſen Satz durch einige Beiſpiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Beſtimmung, daß niemand etwa dieſe Beiſpiele als unſere Beweiſe anſehen wolle. Wir haben unſern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewieſen, und wir ſehen nicht ein, was gegen ihn in dieſer Geſtalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beiſpiele ſind nur einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachteſt alſo z. B. ein körperliches Ding, und, ſiehſt du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewiſſen nicht weiter theilbaren Körperchen (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verſtändlich werden können), ſo betrachteſt du dieſen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine ſchlechthin untheilbare und identiſche Poſition. Aber er würde als das bloße Eins, das er iſt, nicht ſich ſelbſt offenbar ſeyn, wenn er nicht in ſich ſelbſt einen Widerhall dieſer Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und

Digitized by Google

eben dieſes, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von ſich ſelbſt iſt, nennſt du die Exiſtenz, das Seyn dieſes Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Poſitive und Wahre deſſelben iſt, ſo betrachteſt du als das Poſitive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, ſondern eben nur das Band, kraft deſſen er als das Erſte auch das Andere iſt, und umgekehrt. — Du haſt ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die ſie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du ſetzeſt alſo ihre Lebendigkeit darein, daß ſie als das Eins oder als die untheilbare Poſition, die ſie iſt, zumal ihre Zweige ihre Blätter, ihre Blüthen iſt, d. h. darein, daß ſie die abſolute Identität von ſich ſelbſt als Einheit und einer Vielheit iſt, die doch wiederum nur ſie ſelbſt iſt als Vielheit angeſchaut. Ebenſo die Erde; du betrachteſt ſie als etwas, das in ſich abſolut, ein Welt-Körper iſt, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beiden würdeſt du nicht ihr wahres Weſen ſehen; ihr wahres Weſen erkennſt du allein in dem Band, kraft deſſen ſie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum dieſe Vielheit als ihre Einheit ſetzt. Du ſtellſt dir auch nicht vor, daß es außer dieſer Unendlichkeit von Dingen, die in ihr befindlich ſind, noch eine andere Erde gebe, welche die Einheit dieſer Dinge iſt, ſondern daſſelbe, was die Vielheit iſt, daſſelbe iſt auch die Einheit, und was die Einheit iſt, daſſelbe iſt auch die Vielheit, und dieſes nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit ſelbſt in ihr nennſt du ihre Exiſtenz.

Haben wir nun unſern allgemeinen Satz ſowohl bewieſen als hinlänglich erläutert, ſo wird die beſtimmte Anwendung deſſelben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielem. Aber iſt denn eine Exiſtenz? — Die ewige Antwort auf dieſe Frage iſt Gott, denn Gott iſt, und Gott iſt das Seyn ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich

Digitized by Google

exiſtirende Einheit; denn das Göttliche iſt eben das, was gar nicht anders denn wirklich ſeyn kann. Aktuelle wirkliche Einheit iſt ſie aber nur in und mit der Form. Das Weſen gebiert ſich alſo ewig in die Form, und iſt ewig, durch ſich ſelbſt, geboren in die Form, welche die Selbſtoffenbarung in ihm ſelber iſt, ohne einiges Heraustreten aus ihm ſelber; denn ſeine Selbſtoffenbarung iſt ſeine Exiſtenz; es müßte alſo, wenn es in jenem aus ſich herausträte, in ſeiner Exiſtenz außer ſich ſelbſt ſeyn und ſich ſelbſt entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten iſt; insbeſondere da das Ewige oder Gott eben das iſt, deſſen Weſen in der Exiſtenz beſteht. — Es (das Weſen) offenbart ſich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele iſt, aber nur iſt durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele iſt, ſondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der ſich offenbarenden, d. h. exiſtirenden Einheit mit ihm ſelbſt. Hier, in dem zuletzt Geſagten, liegt der tiefſte und klarſte Aufſchluß, der für jeden, der ihn gefaßt hat, alle Schwierigkeiten aus dieſer Lehre entfernt. Nämlich, was iſt denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Exiſtenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieſes kann ewig nicht ſeyn, ſondern ewig iſt in ihm nur das Eine; da aber auch dieſes Eine nicht als das Eine exiſtirt, ſondern nur inſofern es als das Eine das Viele iſt, ſo exiſtirt wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben dieſe copula iſt allein die Exiſtenz ſelbſt und nichts anderes. — Oder iſt nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtſeyn? Nein, denn es iſt nur nicht als das Viele, aber es iſt als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen ſagen, daß ſie ſind, aber die Schwere, als das Eine in dieſem Vielen, iſt, und mit der Schwere ſind auch die Körper, aber ſie ſind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in ſie hinein? Ebenſowenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeſchaut iſt nichts anderes als eben die Exiſtenz dieſer Einheit ſelbſt und von ihr gar nicht

Digitized by Google

verſchieden. Oder gibt ſich Gott ſelbſt die Vielheit und bringt er ſie hervor? Er giebt ſie ſich nicht; denn Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines und deſſelben Weſens als eines Vielen: Gott aber iſt eben die Exiſtenz ſelbſt, und nichts anderes, denn die Exiſtenz; er iſt alſo weſentlich das Band des ewigen Weſens als Eines und deſſelben ewigen Weſens (ſeiner ſelbſt) als Vielen, und er iſt nichts wie dieſes Band; und hinwiederum dieſes Band iſt in ihm ſelbſt das Göttliche, das Abſolute im Abſoluten; denn es iſt die weſentliche Exiſtenz ſelbſt, d. h. Gott. — Jeder andere Begriff des Abſoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das Endliche oder die Dinge entgegengeſetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, alſo nur mit der Einheit zumal, und weder vor noch nach ihr zu ſeyn vermag. — Noch trauriger ſind allerdings die Vorſtellungen von einer Spaltung der urſprünglichen Einheit, weil ſie beweiſen, daß die, welche ſie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meinen, daß ſie ſey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts geſpalten iſt; welches eben den weſentlichen Unterſchied macht von allen Reflexionstheorien, die das Problem ſo faſſen, als hätten ſie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine ſolche gibt, und mit der Vielheit nur die Einheit beſteht.

In dieſer lebendigen Identität nun haſt du zumal den Widerſtreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerſtreit; denn die Einheit iſt in der Vielheit als in einem ewigen Gegenwurf ihrer ſelbſt bejaht; die Einheit, denn die ſtille Einigkeit des Weſens bricht durch den Gegenſatz oder die Vielheit und macht nur in dieſem Durchbrechen auch ihn ſelbſt und zugleich ſich offenbar. Das Weſen gebiert ſich in der Form, und gibt in dieſer Geburt nur ſich ſelbſt, d. h. die Einheit, zur Frucht: es hat den Gegenſatz ewig und urſprunglos in ſich; aber, nur die urſprüngliche Eintracht ſeiner Selbſtgleichheit in ihm offenbarend, tritt es aus ihm als Allheit oder abſolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Weſen

Digitized by Google

beruhigte Gegenſatz, oder die Form, in das Weſen verklärt, und ſelbſt weſentlich in ihm, alſo, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine iſt, und ſo erſt die Exiſtenz κατ' ἐξοχήν, die Exiſtenz aller Exiſtenz vollendet hervorbricht.

Dieſes dem Begriff nach ewige in-einander-Scheinen des Weſens und der Form iſt das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieſer Dinge in Gott, ſo daß, nach dem Weſentlichen betrachtet, die Natur ſelbſt nur das volle göttliche Daſeyn iſt, oder Gott in der Wirklichkeit ſeines Lebens und in ſeiner Selbſtoffenbarung betrachtet.

Dieſes ewige Band der Selbſtoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieſes in jenem aufgelöst iſt, iſt das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der weſentlichen Liebe (welche allein durch den Gegenſatz zur Einheit mit ſich ſelbſt bringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes; aber es iſt darum nichts Unbegreifliches, ſondern durch ſich ſelbſt klar wie der ſonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den meiſten das unbegreiflichſte dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt ſey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erſcheinen müßte. Sie erſtaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts iſt, und können ſich gar nicht ſatt wundern, daß wirklich etwas exiſtirt. Da meinen ſie dann, weil ſie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und ſelbſt weſentlich das All ſey, ihn zu ehren dadurch, daß ſie alle Exiſtenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegenſatz ſeyn darf, weil Gott ſich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philoſophie und für Frömmigkeit, wenn ſie ihm nachher mühſelig zur Exiſtenz verhelfen, und ihn aus ſeiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr abſolutes Bewußtſeyn heraustreten laſſen.

Jenes Wunder des Daſeyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollſten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andere iſt Traum, Bild oder völliger Todesſchlaf; iſt Wiſſenſchaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt

Digitized by Google

werden ohne das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt.

Die gegebene Anſicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollſtändig, und es bedarf dazu keines neuen oder zweiten Principiums; denn wir ſind nicht gemeint, die Endlichkeit, wie ſie den Träumenden oder Irrenden vorſchwebt, noch beſonders abzuleiten, ſondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Iſt das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, ſo iſt nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieſes eben ſelbſt erſt das reale Viele iſt, ſo iſt das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit iſt, nothwendig auch wieder die copula von ſich ſelbſt und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieſes Band erſt iſt die wirkſame und ganz und gar reale abſolute Identität. — Was iſt denn nun aber jenes Verbundene? Soweit es nur ſelbſt reell iſt, iſt es in der Einheit mit dem Band und ſelbſt das Band, und ſoweit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es ſelbſt iſt, kann es auch überhaupt nicht ſeyn. Iſt alſo in dem Verbundenen nur ſeine Einheit mit dem Bande ſelbſt das Lebendige und Wirkliche, ſo wird auch nur dieſe, keineswegs aber wird das Verbundene als das Verbundene angeſchaut, und es gibt ein ſolches weder an ſich noch ſelbſt in der wirklichen Anſchauung. — „Aber ich ſehe doch wirklich die Materie als ein im Raum ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeſchränktes.“ — Dieß eben, antworte ich, iſt der Grundirrthum, nämlich die Vorſtellung, daß du dieß ſeheſt. Du magſt mich ebenſo gut verſichern, daß du die Flecken in der Sonne ſiehſt, da du doch eigentlich nur dein Nichtſehen zu einem Sehen machſt. Du ſchauſt, auch ohne daß du es weißt und willſt, ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Band, d. h. das Band ſelbſt an; alles Uebrige aber magſt du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beiſpiel von dem herzunehmen, was unſerer bisherigen Betrachtung am nächſten liegt, das Viele als das Viele iſt auf keine Weiſe ſichtbar; denn es wird geſehen, nur inſofern es beleuchtet

Digitized by Google

iſt von dem Einen, d. h. nur ſofern es nicht Vieles iſt. Als Vieles kannſt du es nur denken, und es iſt als ſolches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines iſt. Es iſt auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, ſondern einzig dein freies und willkürliches; und es liegt bloß an dir ſelbſt, wenn du nicht das Poſitive des Vielen und eben darum es ſelbſt als Eines zu ſehen glaubſt.

Da jenes Denken weſentlich ein Abſehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren iſt, ſo kann es keine andere als lauter unweſentliche Eigenſchaften zum Produkt geben. Eine ſolche iſt eben die Vielheit; denn ſie thut nichts zu dem Poſitiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn iſt weſentlich gleich dem Seyn; denn die reine Poſition kann von der reinen Poſition nicht verſchieden ſeyn. Das Seyn als Seyn kann ſich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachteſt du demnach die Vielheit und das Außereinander, ſo betrachteſt du nicht das Seyn, und ſiehſt du das Seyn, ſo ſiehſt du eben deßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Dieſe ihrer Natur nach unreellen, das Poſitive gar nicht angehenden Beſtimmungen, welche bloß ein falſches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibniz ſelbſt iſt dieſem Mißgriff nicht völlig entgangen; dem Fichteſchen Philoſophiren war es vorbehalten, ſie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es ſich mit dem Vielen überhaupt verhält, ebenſo auch mit der Materie. Das Verbundene in ſeiner Abſtraktion von dem Band iſt die unſcheinbare Materie, das eigentliche μὴ Ὄν der Alten, von dem eben deßhalb weder, daß es iſt, ausgeſagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das, wodurch die Materie iſt, und wodurch ſie eben darum auch ſichtbar iſt, iſt ihre Einheit mit dem Band; verſichere ſo hoch und theuer, als du willſt, daß du ſie in der That nur als ein Todtes ſehen könneſt, du irrſt; du ſiehſt ſchon von ſelbſt nur das Lebendige in ihr, weil dieſes allein iſt; das Uebrige bildeſt du dir bloß ein zu ſehen, und ſiehſt es nur ſo zuletzt wirklich, wie innere Phantasmen bei kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anſchauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der

Digitized by Google

Materie und eines jeden Theils derſelben zu erkennen, muthen wir dir nicht an als etwas, das du im Denken erfaſſen ſolleſt: vielmehr von eben dieſem deinem bildlichen Denken ſollſt du erlöst werden, und wieder eingehen in die urſprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher ſelbſt nur die unmittelbare, gleichſam magiſche Empfindung des Innern und Poſitiven und das Band deines eignen Weſens mit demſelben iſt. Nicht das Leben der Natur ſelbſt, auch nicht dein wahrer urſprünglicher Sinn iſt verſchloſſen; der eigne innere Geiſtes- und Herzenstod verhüllt und verſchließt dir beide. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpiſchen oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innerer Liebe und Verwandtſchaft deines eignen Geiſtes mit dem Lebendigen der Natur, die ſtille, nach der Tiefe dringende Gelaſſenheit des Geiſtes, damit das bloß ſinnliche Anſchauen zu einem ſinnigen werde.

Die Materie kann als ſolche, oder das Verbundene kann als das Verbundene, nicht ſeyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig iſt, ſo ſetzt es das Band auch nothwendig, d. h. es ſetzt oder bejaht ſich ſelbſt in ihm; aber es ſelbſt, das Verbundene als das Verbundene, ſetzt es als ein nie für ſich Seyendes, ſondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, ſtets wieder Erſchaffenes und wieder Vernichtetes. Indem es ſelbſt gegen das Band als ein Nichts iſt, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger iſt in dem Maß, als nicht es ſelbſt, ſondern die innere Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band ſich in ihm bejaht, ſcheint es das Verbundene zu ſetzen; da es aber daſſelbe nicht als es ſelbſt und an ſich bejaht, ſo wird in demſelben Akt das Geſetzte wieder vernichtet; und in dieſem Wechſel von Entſtehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Luſt ſich ſelbſt zu bejahen: das Ewige aber iſt und ſein Seyn iſt der Wechſel, und dieſer Wechſel (dem Poſitiven nach betrachtet) iſt ſein Seyn. Es iſt abermals Irrthum, wenn du das Entſtehen und Vergehen als ſolche zu ſehen glaubſt, da ſie nothwendig unſichtbar ſind; du ſiehſt bloß das Seyn, d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h.

Digitized by Google

wirkliches Sehen iſt alſo der Wechſel als das Seyn, und das Seyn als der Wechſel, und es iſt nur Geiſtesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu ſehen dir bewußt biſt. Denn das, was du die Zeit nennſt, iſt dem Weſentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das, was du das Verbundene nennſt, dem Poſitiven nach nur das Band iſt. Eine Zeit und Zeiten, als ſolche, magſt du wohl denken; ſehen, wenn du ſiehſt, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit iſt dem Reellen, d. h. Anſchaubaren, nach, ſie ſelbſt, ganz und untheilbar; und ſo du nicht ſie, die Ewigkeit, in dem Augenblick ſchauteſt, ſo würdeſt du überall nichts ſchauen, und der Augenblick ſelbſt würde völlig unerfüllt ſeyn.

Entſtehen und Vergehen, ſagten wir, ſind an ſich, oder dem Poſitiven nach betrachtet, ſelbſt nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings iſt aber ſeine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott iſt nun nothwendig ein ewiges, ſo gewiß Gott ſelbſt ewig iſt; und jedes Dinges Einheit mit ſeinem Bande iſt gleichfalls eine ewige; und ſo iſt jedes Ding durch das Band ſelbſt ewig und lebt in ſeinem Bande mit Gott, und nichts ſtirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott ſelbſt ſterben.

Wer der bisherigen Darſtellung mit einigem Verſtändniß gefolgt iſt, hat von ſelbſt bemerkt, daß dieſe Anſicht auch eine von den bisherigen ganz verſchiedene Theorie der Erkenntniß in ſich ſchließt; und wir fügen über dieſe, der in der Folge anzuſtellenden Vergleichung wegen, nur das Weſentliche bei.

Zuvörderſt dieſe Anſicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an ſich anſchauen, ja daß dieſe das einzig Anſchaubare ſind, keineswegs aber das, was nicht an-ſich iſt, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus dieſem Grunde leugnet ſie alle Erkenntniß a priori, ſchlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte ſo benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verſtandsbegriffe, iſt ihr keine nothwendige, ſondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweiſe, die nicht einmal im Subjekt einen abſoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem

Digitized by Google

Wahren abſehenden, d. h. nicht-anſchauenden, Denkens iſt. Die Vernunfterkenntniß iſt aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für dieſe exiſtirt nichts, zu dem ſie ſich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit ſeyn; allein das Ewige, deſſen Erkenntniß Vernunft iſt, iſt auch das Wirkliche ganz und vollkommen, ſo daß kein anderes Wirkliches außer ihm iſt.

Das Verhältniß dieſer Anſicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann eben deßhalb kein Verhältniß der Entgegenſetzung, ſondern nur das einer urſprünglichen, innern Einheit ſeyn. Der Gegenſatz, in dem beide erſcheinen, iſt ſelbſt ein bloßer der Erſcheinung, d. h. ein ſolcher, der nicht im Weſen beruht, und beſtimmt iſt zu verſchwinden. Es iſt ein Gegenſatz der Richtung bei vollkommener Gleichheit innerer Abſicht. Die Naturphiloſophie ſtellt in der Natur unmittelbar das Poſitive dar, ohne Rückſicht auf das andere, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So ſieht ſie in dem Magnet nichts anderes als das lebendige Geſetz der Identität; das im Raum ausgeſprochene, aber auf keine Weiſe von ihm getrübte, A=A. Ebenſo erkennt ſie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Cohäſion u. ſ. w.; den Körper ſelbſt aber lediglich als das Gefaßte dieſes entfalteten Bandes, das ohne dieſes in nichts zerfiele. — Eben dieſes göttliche Band aller Dinge nun, eben dieſen in der Schale der Endlichkeit verſchloſſenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim ſucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo ſie ſich ihres Thuns bewußt iſt, oder auch, geleitet von einem glücklichen Inſtinkt, von dem Verworrenen zu der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, ſondern auf alle Weiſe alles abzuſondern ſtrebend, das nicht weſentlich iſt, um ſo zu dem Weſentlichen zu gelangen. Hätte ſie dieſen Zweck je vollkommen und allſeitig erreicht, ſo würde ihr Gegenſatz mit der Philoſophie, und mit dieſem die Philoſophie ſelbſt als eine eigne Sphäre oder Art der Wiſſenſchaft, verſchwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abſtraktionen löſten ſich auf in die unmittelbare freundliche Anſchauung; das Höchſte wäre wieder ein Spiel und Luſt der Einfalt, das Schwerſte leicht, das Unſinnlichſte das Sinnlichſte, und der Menſch

Digitized by Google

dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichtesche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben, und der Verfasser der E. B. von dem der Anweisung zum s. L., und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden sich zeigt. Es gibt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehen, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn (wie beide zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Daseyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns“ (s. L. S. 80. 83. 96).

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichteschen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehen wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, gerade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben (man s. die Aphorismen in der Zeitsch. f. sp. Physik II_2, 2, §. 18. f. [IV, S. 122]).

Digitized by Google

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennen oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A=A so wohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichteschen Idealismus, die man in den letzten Theil des Bruno (von S. 208 an [IV, S. 301]) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird [§. 327]: es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern dasselbe; nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe: die aus jenem ebenso ist auch bei dieser neuen Revision des Fichteschen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λόγος des Apostel Johannes, und es wird durch diese speculative Entdeckung, nach Herrn Fichtes Meinung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder sich-Fassen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt, — diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt? Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da-seyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen (S. 84). — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist) setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichteschen

Digitized by Google

Reflexion an ſich trägt, ſoll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Weſens, der λόγος ſelber ſeyn. Leider iſt dieſer Logos nicht ein Menſchgewordener; ſondern ein urſprünglich nur menſchliches Wiſſen, und zwar ein gar ſehr individuell-menſchliches, nämlich ein Fichteſches. Es iſt nicht das in dem ganzen Univerſum lebende Wiſſen und Selbſtbejahen, von dem das ſubjektive Wiſſen ſelbſt nur eine beſondere Potenz und Weiſe iſt, ſondern es iſt eben dieſes ſubjektive, beſchränkte Wiſſen ſelbſt; — das Wiſſen oder auch Wir ſelber iſt das göttliche Daſeyn (S. 115); und es iſt ganz folgerecht, wenn in den E. B. von der Darſtellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: alſo allein das menſchliche Geſchlecht iſt da!

Woher weiß aber Herr Fichte, daß nur wir das Wiſſen ſind, und daß überall ſonſt kein Wiſſen iſt als in uns? Etwa daher, daß das Wiſſen nur als unſeres unmittelbare Thatſache des Bewußtſeyns iſt? So müßten wir alſo überhaupt nichts erkennen als ſolche Thatſachen unſeres Bewußtſeyns. In ſeinem allgemeinen Ausdruck iſt das Bewußtſeyn ein ſich-ſelbſt-Faſſen; das Wiſſen — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß ſubjektives aufgefaßt werden ſoll, dem ein Seyn entgegenſteht — mit Einem Wort das Wiſſen in ſeiner Abſolutheit iſt Selbſtbejahung. Woher iſt Hrn. Fichte bewußt, daß ein ſich-Faſſen, ſich-Bejahen nur in unſerm Bewußtſeyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es ſonſt nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts, und ſoweit nur ein Seyn iſt, gefunden und nachgewieſen, und wir denken, daß unſere Behauptung, abgeſehen von ihren Beweiſen, vor der Hand wenigſtens ſo viel gelten müſſe als die ſeinige, die er bloß faktiſch aufſtellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verſtünde ſich bei jedermann von ſelbſt, daß ein Wiſſen, ein ſich-Faſſen, ſich-Bejahen lediglich im beſtimmten menſchlichen Bewußtſeyn wohne.

Aber ſelbſt in dem Fall, daß das Wiſſen wirklich nur im Menſchen lebte, wäre auch dieſes dem Menſchen eingeborne Wiſſen noch keineswegs jenes, das ſich dem göttlichen Seyn gegenüber ſelbſt vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorſtellung, ſetzt; ein ſolches Wiſſen, das bloß Bild iſt eines Seyns, gibt es nur für die untergeordnetſte und

Digitized by Google

gemeinſte Reflexion. Sonſt beſchied ſich Herr Fichte, daß dieſe ſchlechte Reflexion, welche das Seyn ſich gegenüber als ein Objekt ſetzt, nur unſere Reflexion ſey, und keine weitere Anſprüche machen ſoll, als eben unſere zu ſeyn: jetzt macht er ſie göttlich, und ſetzt ſie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-ſeyn, außer dem er kein anderes hat. Gott würde daher, wenn etwa dieſe Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Herr Fichte ſpäterhin angibt, ſich ſelbſt vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu ſeyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht als ſo ſchlechter und prekärer Weiſe da ſeyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer ſeitdem aufgegangenen Philoſophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er ſonſt bloß als eine Beſchaffenheit ſeiner Reflexion kannte und ſelbſt für nichts anderes hielt, in Gott hineinzutragen und zu deſſen Da-ſeyn zu machen, ſo wäre ihm beſſer, er wäre in ſeiner vorigen Abgeſchiedenheit und ſeligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntniſſe ſeines Geiſteszuſtandes doch nur für Schilderungen des menſchlichen Geiſtes überhaupt ausgab.

Ein ſolches Wiſſen, als das eben beſchriebene, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an ſich ſelbſt eins ſeyn; es iſt ihm vielmehr entgegengeſetzt, als bloßes Daſeyn oder Wiſſen; wir haben demnach zwei Absoluta, ein Seyn als abſolutes, von dem das Wiſſen oder Erkennen negirt iſt, und ein Wiſſen, das als Wiſſen gleichfalls ein abſolutes, von dem aber das Seyn negirt iſt. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wiſſen; denn dieſes iſt nur das Da-ſeyn zu dem Seyn, ſonach (gegen alle frühere Behauptung) untergeordnet einem von ihm, als Wiſſen, unabhängigen, ihm vorſtehenden und vorausgeſetzten Seyn.

Nach unſerer Einſicht iſt weder das Wiſſen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wiſſen abhängig; ſondern das Wiſſen iſt eben das Seyn ſelbſt, und das Seyn das Wiſſen (in jener höhern Bedeutung der Selbſtbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wiſſen zu dem Seyn erſt hinzukommen zu laſſen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbſtoffenbarung iſt, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anderes ſeyn, denn Selbſtbejahung.

Digitized by Google

Da Seyn und Wissen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht ein und dasselbe seyn können, und doch beisammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. — Nach den Erl. V. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufgegangene und gebliebene Seyn *tritt heraus* und ist nun *da* — und dieses sein Daseyn oder äußere Existenz ist die Welt (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. f. L. S. 79 ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche *Einerleiheit* (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meinte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch dazuseyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns, als *zwei völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar miteinander verknüpfter Gedanken* ist von der größten Wichtigkeit (S. 80); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondere deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, *ein Seyn außerhalb ihres Seyns* zugeschrieben wird (S. 81); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar Höheres, nämlich die oben bemerkte Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorien so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott seyn *unter andern* auch da (d. h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere

Digitized by Google

und faſt ſeltſame dazuſeyn); alles aber, was er ſey, das ſey er von und durch ſich ſelbſt; alſo ſey er auch da durch ſich ſelbſt; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterſchied zwiſchen Seyn und Daſeyn und der Nichtzuſammenhang beider zeigen ſich alſo hier als nur für uns, und nur als eine Folge unſrer Beſchränkung ſeyend, keineswegs aber als an ſich und unmittelbar in dem göttlichen Daſeyn ſeyend“ (S. 106). Mit andern Worten: wir haben euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterſcheidung zu machen, und ſie euch nicht ohne Mühe und viele Demonſtration beigebracht, um ſie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick ſo iſt. Denn wenn wir das Daſeyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beides als eins und daſſelbe ſetzten, ſo wäre wieder nur die vorige Einerleiheit, und wir wären zum zweitenmal auf dem Trocknen; darum unterſage ich ſogleich wieder (auf derſelben Seite) und verbiete ernſtlich dem Seyn, ſich in dem bloßen Daſeyn mit dem Daſeyn zu vermiſchen (welches es wohl von ſelbſt unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm eines und daſſelbe, da zu jeder Vermiſchung bekanntlich zwei Dinge gehören); es darf ſich auf die gedachte Art nicht vermiſchen, ſondern beides muß unterſchieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Abſolute als Abſolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte ſowohl des Gegenſatzes als der Einheit bedarf, und das eine oder das andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal deſſelben benöthigt iſt, ohne je zu einer wahren Einheit beider zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daſeyn wie es wolle, Gott iſt nun einmal unter andern auch da, und ein Zuſammenhang zwiſchen Seyn und Daſeyn muß alſo doch ſeyn. Nach den Erl. B. (S. 33) kann dieſer Zuſammenhang wohl eingeſehen werden in Anſehung des Daß, aber nicht in Anſehung des Wie; die Erkenntniß davon iſt bloß faktiſch, da ſie nicht genetiſch ſeyn kann (es wird hiemit angenommen,

Digitized by Google

daß alle Erkenntniß entweder faktiſch oder genetiſch ſeyn müſſe, wo alſo die abſolute Erkenntniß gerade mitten durchfällt). Dieſes bloß Faktiſche des Zuſammenhangs dauert auch noch im ſeligen Leben bis zu einem gewiſſen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn iſt, wie ſich nur finden, aber keineswegs genetiſch begreifen läßt, auch äußerlich da“; es iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns, über die man denn weiter raiſonniren kann; es läßt ſich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daſeyend gefunden iſt“, ſchließen, „daß auch dieſes Daſeyn nicht geworden, ſondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch dieſe abſolute geſetzt iſt“ (S. 220). Diejenigen alſo, welche dieſe Identität des Weſens oder Seyns mit dem Daſeyn gleich zuerſt und im Princip feſtſetzen, fehlen nicht in der Sache ſelbſt, welche ſo uneben nicht iſt; ſondern nur darin, daß ſie nicht fein erſt bei dem Bewußtſeyn anfragen, ob ihm etwa eine ſolche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüſſe weiter zu gelangen ſuchen. So haben eben dieſelben auch darin keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geſchieht (Gr. S. 266), daß ſie alles, was an dem Seyn Daſeyn iſt, die Form nennen (ſ. L. S. 222), und wir ſelbſt fühlen uns bewogen, ihnen uns darin gleichzuſtellen; wir nennen das Seyn A, und die Form, die geſammte Form verſteht ſich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, ſo kann es doch keine andere annehmen und nur in dieſer daſeyn, und es iſt ſelbſt das Seyn in der Form. Dieſe oder das wahre Daſeyn iſt daher nicht A und nicht B allein; ſein wahrer Ausdruck iſt A beſtimmt durch B, und B beſtimmt durch A, ſo daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (ſonſt Pole genannt), ſondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe“. — Dieſes, wird dann hinzugeſetzt, iſt's, worauf mir alles ankommt; dieß der organiſche Einheitspunkt aller Speculation, und wer in dieſen eindringt, dem iſt das letzte Licht aufgegangen (S. 223). Mit gleicher Emphaſe wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes inneres Weſen durch ſich ſelbſt in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden ſeyn müſſe, denen, ſo dieß zu faſſen vermögen,

Digitized by Google

versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Speculation leicht aufgelöst sey. Wir lassen dahingestellt, woher bei einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern Gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beinahe wie jene verrufene Identität des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlanger Vorlesungen als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichtescher Verklärung der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweites durchaus neues Seyn, welches neue und zweite Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen (der Zusammenhang beider ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es gibt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht" (S. 285). — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordenen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist als die reine Negation aller Begreiflichkeit (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der

Digitized by Google

Schwärmerei); dieſelbe Liebe iſt es, welche die Reflexion antreibt, ſich in Gott ſelbſt zu vernichten, ſo wie dann dieſe von ſich ſelbſt vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordene Reflexion der Standpunkt der wahren Wiſſenſchaft iſt (S. 286. 290).

Das Verwunderſame bei der ganzen Sache iſt nun bloß, daß dieſer Aufſchluß erſt am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig iſt; daß ſich die Fichteſche Reflexion nicht gleich vornherein in Gott vernichtet, und verſenkt in der abſoluten Identität des Weſens und der Form; denn was am Ende wahr iſt, das muß auch gleich zu Anfang wahr geweſen ſeyn. — Warum thut das Fichteſche Weſen nicht, was dem göttlichen unmöglich iſt, und das Fichteſche doch am Ende thun muß: warum ſtößt es ſeine erſte Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und ſtellt hin ein zweites, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufſchluß davon geben. — Mit jener Identität von Weſen und Form, Seyn und Daſeyn, iſt noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene iſt nicht unmittelbar und geradezu die Identität des Unendlichen und Endlichen, ſondern zur Erklärung des letztern bedarf es weſentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeigeſchafft iſt, mag jene immerhin ſich in den Flammen der göttlichen Liebe verſengen und verbrennen; ſolange bis man dieſe hinter ſich hat, muß ſie in Ehren erhalten werden. Jener organiſche Einheitspunkt der Speculation, in welchem die fatale Naturphiloſophie ſich gleich vornherein feſtſetzt, iſt mit der bei weitem reineren und beſonneneren Fichteſchen Lehre nur eklektiſch vereinigt, ſoweit er ſich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren beſtehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieſes Einheitspunktes auch Hrn. Fichte der Ueberſchwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beſchuldigen, deren ſie die Naturphiloſophie nun bereits lange angeklagt haben, ſo kehrt er ihnen den Anfang ſeines Syſtems entgegen, und ſagt: „da ſeht, wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da iſt, welches Faktum ihr ja auch nicht leugnen werdet; erſt von dieſem als dem unmittelbar Gewiſſen erhebe ich mich

Digitized by Google

allmählich und mit überlegender Vorſicht bis zu jenem Einheitspunkt." — Laſſen aber die Naturphiloſophen ſich vernehmen und ſprechen, daß ſein erſter Begriff, des Seyns, eine Abſtraktion, ein völlig leerer Begriff ſey, ſo darf er nur das Ende ſeines Syſtems vorſchieben und ihnen zeigen, daß er jenen organiſchen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrſcheinlich ihnen ſo wie aller Welt von Anfang an bis auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorleſung verborgen geweſen.

Die Erklärung der Endlichkeit alſo müſſen wir noch weiter ſuchen, oder vielmehr, um ſie zu finden, müſſen wir zurückgehen auf die Darſtellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerſt an die Erlangiſchen Vorleſungen, als die bis auf den klarſten Grund ſeines Herzens und ſeiner Geſinnung gegen die Natur ſehen laſſen.

Da nämlich das menſchliche Geſchlecht, wie geſagt, allein da iſt, ſo iſt ſchon von ſelbſt offenbar, daß noch ein anderes ſeyn muß, das nicht da iſt; denn gäbe es nicht ein ſolches, ſo wäre das menſchliche Geſchlecht nicht allein da, und es wäre der Charakter der abſoluten Freiheit und Selbſtändigkeit verloren. Dieſes andere, das nicht da iſt, und doch zugleich da ſeyn muß als ein nicht-daſeyendes iſt die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darſtellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein ſich unendlich fortentwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitfluſſe (welchem hiemit eine unantaſtbare Nothwendigkeit geſichert iſt); damit aber ein Fortſchreiten möglich ſey, ſo muß eine Hemmung ſtattfinden, ſonſt würde das ganze vollendete Leben in Einem Schlag hervorbrechen (welches mir, dem Philoſophirenden, höchſt ungelegen käme); das Leben in der Darſtellung muß alſo in allen Zeitmomenten ſeines Daſeyns (die zwar ſchon ſelbſt die höchſte Beſchränkung ſind), beſchränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen ſeyn — und die Natur ſelbſt ſollte ſich nicht ſchämen, mit einem ſolchen damit abgeleitet zu werden? Was iſt denn nun, dieſes Damit und die Nothwendigkeit deſſelben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet ſich dieſes wohl gar ſelbſt davor, zumal, in ſeiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie ſetzt oder

Digitized by Google

macht es die Schranke? Dieſes Wie iſt hier offenbar bei weitem wichtiger als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn ſich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu ſagen, daß eine endloſe Fortentwicklung eben ſchon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigſten Geſtalt iſt, die Erklärung alſo völlig im Cirkel geht.

Nun bilde man ſich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke ſey; ſie iſt nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk ſelbſt, ſondern nur die Hemmung in demſelben, die bloße Schranke; ſie iſt todt, rein todt, „ein ſtarres in ſich beſchloſſenes Daſeyn.“ Ja wenn ſie das — auch nur dieſes zu ſeyn vermöchte! Ein Daſeyn ſoll ſie wohl ſeyn, aber ein todtes; ein todtes Daſeyn iſt aber kein Daſeyn, denn „das todte iſt weder, noch iſt es im eigentlichen Sinne da“ (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es dergleichen gebe, wird ihm das Daſeyn zugeſtanden“ (ſ. L. S. 6). Wie klar und richtig iſt dieß ausgedrückt, und dennoch weiten wir, geht Hr. Fichte morgen wieder hin und verſichert gegen uns, die Natur ſey ein todtes Daſeyn; wie er in den Erl. Vorleſ. kurz darauf, nachdem er ſie als ein ganz Unlebendiges, d. h. als ein völliges Nichts, dargethan, ſie durch das vernünftige Leben ſelber belebt werden und ein Gegenſtand ſeiner Kraftäußerung und Wirkſamkeit ſeyn läßt.

Da ein ſo klarer und in ſich ſelbſt durchaus durchſichtiger Philoſoph, als Herr Fichte iſt, unmöglich ſolche Widerſprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund ſeines Denkens für dieſelbe eine Auflöſung bereit zu haben, ſo findet ſich dieſe denn auch im ſeligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes ſtarre todte Daſeyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an ſich da iſt (wie ſich der rohe Empirismus vorſtellt), dafür aber im Bewußtſeyn deſto feſter, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden iſt.

Die Art, wie ſich Herr Fichte dieſes todten und ſtarren Daſeyns für ſein Bewußtſeyn verſichert, iſt kürzlich folgende.

Es iſt außer Gott gar nichts wahrhaft da als das Wiſſen; alles andere, das noch als Daſeyn erſcheint — die Dinge, die Körper, die

Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Daseyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und ebensowenig als sie an sich da sind (S. 97 f.).

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn ebenso daseyn muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als eins (d. h. als nicht mehrere) und als ein absolutes Einerlei (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wie finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101), und es wird hiemit gleich in die Aufgabe als eine unleugbare Thatsache aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlassenen Denkens seyen, wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beigehen könne, oder auch wirklich beigegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Hr. Fichte nicht von ferne einfallen und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Princip jener als unzweifelhaft angenommenen Spaltung kann nun, wie leicht einzusehen, nicht in jenen göttlichen Akt des Daseyns fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortreten und beide unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als (wenn wir nur beider erst selbst recht gewiß sind) fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiedenen: alle Charakteristik aber setzt

Digitized by Google

durch ſich ſelbſt das ſtehende und ruhende Seyn und Vorhandenſeyn des Charakteriſirtwerdenden voraus (Lehnſatz aus der empiriſchen Pſychologie); alſo, durch den Begriff wird zunächſt zu einem ſtehenden und vorhandenen Seyn — die Schule würde ſagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an ſich unmittelbar das göttliche Leben im Leben iſt (S. 107—110). (Daß ein ſtehendes Vorhandenſeyn der Charakter deſſen, was wir Welt nennen, iſt, wird wieder ohne weiteres vorausgeſetzt). — Die Welt iſt aber nicht bloß ein ſtarres Seyn, ſondern auch ein vielfältiges und unendlich geſpaltenes. Hiemit geht es ſo zu. Das Daſeyn erfaſſet ſich ſelbſt durch ſelbſtändige Kraft, ſich ſelbſt überlaſſen bleibend (S. 125) — im Bilde, und ſo daß es ſich ſelbſt vom Seyn unterſcheidet. Indem es nun fürs erſte nur ſchlechtweg auf ſich hinſieht in ſeinem Vorhandenſeyn, entſteht ihm unmittelbar in dieſer kräftigen Richtung auf ſich ſelbſt (welche mit dem verglichen wird, was geſchieht, wenn ſich ein Menſch zuſammennimmt, und was jeder in ſeiner Selbſtbeobachtung finden könne) — es entſteht ihm in jener Richtung die Anſicht, daß es (das Daſeyn) das und das ſey (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn ſey? womit aber kein das und das und überall kein poſitiver Charakter gegeben iſt): hiemit jedoch, mit der Anſicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das ſey — in dieſer vom Wiſſen unzertrennlichen Reflexion auf ſich ſelbſt ſpaltet ſich das Wiſſen durch ſich ſelber: daß es ſich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, ſondern beſtimmt als das und das, gibt zum erſten das zweite — ein aus dem erſten gleichſam herausſpringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären, das gar nicht da iſt!); es (das Wiſſen) und mit dem Wiſſen das in ihm ſtehend gewordene göttliche Seyn, d. h. die Welt, zerſpringt in zwei Stücke (in welche zwei?); wir wären alſo aus dem Eins heraus zu dem Zwei; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daſeyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer abſoluten Freiheit ſich ins Unendliche fortſetzen (bloß in dem einen der beiden Stücke, oder in beiden?), und ſo muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Geſtalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls

Digitized by Google

nur durch die abſolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins Unendliche fort ſich verändern und geſtalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges (S. L. S. 112—115).

Für diejenigen, welche unſere Darſtellung nicht etwa mit dem Buch ſelbſt vergleichen möchten, ſtehe hier die Verſicherung, daß wir nichts von dieſer Ableitung hinweggelaſſen, ſondern ſie, mit Abzug der bloßen Amplificationen des Katheder-vortrags, in ihrer ganzen Vollſtändigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über ſie nichts hinzuſetzen; denn womit könnte ſie uns, wenn wir ſie ernſthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die ſich mit ſolcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit ſolchem vagen, nebeligen Wörtertand ihre unendliche Beſtimmtheit und Fülle erfaſſen will! — „Wollte jemand, ſagt Plotinos, die Natur fragen, aus welchem Grunde ſie ſchaffe, dieſem möchte ſie wohl, geſetzt ſie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weiſe erwiedern: du ſollteſt mich nicht fragen, ſondern ſchweigend lernen, gleichwie auch ich ſchweige und nicht zu reden pflege". — So könnte man auch Hrn. Fichte, nach der obigen Deduktion, nichts anderes wünſchen, als daß er, nicht bloß äußerlich, ſondern innerlich, ſchweigen lerne und ſtill werde in ſich, und ſich völlig abthue von ſeinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu ſehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als ſie uns deutlich zeigt, wie Hr. Fichte der feſten Meinung lebt, jene ſtehende todte Welt habe im Bewußtſeyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; ebenſo ſey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtſeyn nie aufzuhebende (S. 120); denn nicht Er, das beſtimmte Individuum, Fichte genannt, ſondern das abſolute Bewußtſeyn macht ſie, und muß ſchlechthin ſie machen, ohne ſich ihrer ſelbſt wieder bewußt zu ſeyn. So war es immer, und ſo wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich, was bloß pſychologiſcher Erklärungsgrund ſeyn könnte, ſich beziehend auf die Eigenheit gewiſſer

Digitized by Google

individueller Naturen, zu welchen die ſeinige gehört, zum transſcendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich iſt, dem abſoluten Ich aufbürdet, und ſodann durch eine ſehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorſchein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was ſoll, oder vielmehr, was kann man nun dagegen ſagen? — In der That nichts, als daß jene nothwendige Verwandlung in ein ſtehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung iſt, und es dergleichen gar nicht gibt. „Aber er ſelbſt findet ſie doch vor als geſchehen und iſt ſich ihrer Vollziehung nicht bewußt: ſie muß alſo jenſeits ſeines wirklichen Bewußtſeyns, ſie muß ohne ſein Wiſſen geſchehen ſeyn.“ Das Letzte geſtehen wir ihm ohne weiteres zu; ſein Bewußtſeyn müßte eben nicht ſein Bewußtſeyn, es müßte ein ganz anderes ſeyn, als es iſt, wenn er jener Verwandlung ſich bewußt ſeyn ſollte; er müßte ſie nicht ſo beſtimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in ſeinem ganzen Weſen ſo mit ihr ſelbſt verwachſen ſeyn, um zu ſehen, daß bloß Er es iſt, der ſie macht, und nicht das abſolute Bewußtſeyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von dieſem Akt des abſoluten Bewußtſeyns? — Dabei geweſen iſt Hr. Fichte nicht, er geſteht ſelbſt, daß, ſowie er zum Bewußtſeyn kommt, dieſer Akt bereits geſchehen iſt (S. 116). Er kann alſo auf denſelben nur ſchließen, und er ſchließt auf ihn aus dem Umſtand, daß er jenes todte Seyn ſo vorhanden in ſich findet und dieſes Vorhandenſeyn auf eine andere Weiſe nicht begreifen kann, wovon wir ſo eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum ſeines Bewußtſeyns, das ihm beliebt für ein allgemeines auszugeben, ſteht das Faktum, daß es jederzeit Menſchen gegeben hat und noch gibt, welche die Welt nie als ein ſolches ſtehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte dieſe Anſicht erſt künſtlich oder gewaltſam in die Seele ſchieben müßte (wie er ſie uns in der That gern aufdringen möchte), um ſie ihnen dann wieder abnehmen und ſagen zu können, daß das Seyn nicht an ſich ein ſolches iſt, ſondern

Digitized by Google

ein göttliches Leben (welches Letzte er doch auch erſt jetzt in Erfahrung gebracht hat). An manchen würde ſein Unterricht wohl Zeitlebens verloren ſeyn; es möchte ihm gerade ſo viel Mühe koſten, ihnen dieß ſtehende Seyn beizubringen, als es uns koſten würde, ſeine Imagination von demſelben zu befreien.

Zwar iſt nicht zu leugnen, daß, ſeitdem die Entdeckung jenes Gegenſatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieſer Gegenſatz, nebſt der ihm anhangenden Vorſtellung der Welt als reiner Objektivität, ſo ſehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen iſt, daß die Unnatur in den meiſten nun wirklich zur Natur gediehen, und ſolche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichteſche Philoſophie iſt. Jene Anſicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wiſſen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde iſt es eben dieſes Zurechtlegen der Dinge für eine ſo bequeme Behandlung, worin der Triumph der ſogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts beſteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruchtet hat, und ſo iſt zu hoffen, daß auch jetzt noch einige ſeyen, die uns von der Urſprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigſtens bei allen denen der Fall ſeyn muß, in die der Geiſt des Alterthums gedrungen iſt, dem jener Sinn nicht Kunſt, ſondern Natur war, und in das man ohne denſelben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das kürzeſte alſo: jene ganze Vorſtellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — ſo wie der Welt als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Geſpaltenen — iſt eine von der empiriſchen Subjektivität erzeugte, völlig willkürliche Vorſtellung, und da Hr. Fichte ſelbſt fünf ſolcher Standpunkte der Freiheit angibt, aus denen ſie die Welt betrachten kann, ſo mag er jene Anſicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieſer freien Standpunkte ordnen (unter welchen derſelben ſie gehört, werden wir ſogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern

Digitized by Google

behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtſeyn vorkommt, wie muß dieſes Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals iſt dieſer Punkt berührt worden, ohne daß wir damit ſonderlich wären verſtanden worden: wir wollen die Antwort alſo hier deutlicher auszuſprechen ſuchen. Es kommt zuvörderſt darauf an, ob man von jenem Todten, abſolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeint wird, auf irgend eine Weiſe ſagen könne, daß es iſt, oder ob man dieß auf keine Weiſe ſagen könne. Das Letzte (daß man es nämlich nicht könne) iſt ſchon vorlängſt und auch in dieſer Schrift bewieſen; es wurde weiter geſchloſſen, daß jenes ſomit auch nicht angeſchaut werden könne; denn was angeſchaut wird, wird ipso facto als ſeyend angeſchaut, und was nicht ſo angeſchaut werden kann, weil ſeine Natur allem Seyn widerſtrebt, iſt überhaupt nicht anſchaubar; es iſt alſo gezeigt, daß ein ſolches Endliches weder an ſich noch auch in unſerer Anſchauung — daß es alſo überhaupt nicht und nirgends daſeyn und wahrhaft wirklich ſeyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren zu fordern, daß ihnen eben dieſes Endliche erklärt werden ſolle, und klagen, daß wir ihnen dieſe endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: ſo iſt offenbar, daß auf die Frage: warum ſie jenes Endliche, ſeines offenbaren und bewieſenen Nichtdaſeyns ohnerachtet, dennoch als daſeyend annehmen — nicht mehr theoretiſch, ſondern nur praktiſch geantwortet werden kann. Es iſt nämlich keineswegs ihre Wiſſenſchaft, ſondern bloß ihre Schuld, daß ein ſolches Endliches für ſie dennoch exiſtirt, und es läßt ſich dieß nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für ſich will, und eben darum weder ſich ſelbſt noch die Dinge ſieht, wie ſie wahrhaft in Gott ſind; und da ferner der religiöſe Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott iſt, ohne Beweis oder weitere Begründung, ſondern eben ſchlechthin und mit gänzlichem Nichtwiſſen des Gegentheils, ſo kann auch von dieſem Standpunkt aus ein ſolches Daſeyn einer ſolchen endlichen Welt, als wir beſchrieben haben, nur

auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt, daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen gerade so allgemein ist als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, ebenso auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht gerade diese Ansicht, doch die speculative Theorie der Freiheit, auf der jene beruht, aufgenommen[1] — zum

[1] Um nichts ohne Beweis aufzustellen, so stehen hier folgende Parallelen.

Philosophie u. Religion.

S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worin es objektiv wird u. s. w. [VI, S. 34].

S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. [S. 39].

Anweisung z. s. Leben.

S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.

S. 112. Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

Digitized by Google

Behuf der Erklärung ſeiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch für das todte, ſtehende Daſeyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und abſolute Mannichfaltigkeit ſeiner Welt. (Man ſehe die beſtimmte Erklärung S. 128).

Unter welchen ſeiner fünf Standpunkte gehören nun dieſe, oder vielmehr, unter welchen derſelben gehört ſeine Ueberzeugung, daß die

Philoſophie u. Religion.

S. 41. Das für-ſich-ſelbſt-Seyn des Gegenbildes drückt ſich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht, ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. [S. 42].

S. 40. Die Selbſtändigkeit, welche das andere Abſolute in der Selbſtbeſchauung des erſten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-ſich-ſelbſt-Seyns, aber nicht weiter. [S. 42].

Anweiſung z. ſ. Leben.

S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion iſt Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich gibt, ein ſelbſtändiges und freies Ich gehört zur abſoluten Form und iſt der eigentliche organiſche Einheitspunkt der abſoluten Form des abſoluten Weſens.

S. 229. Freiheit iſt gewiß, und wahrhaftig da, und ſie iſt ſelber die Wurzel des Daſeyns; doch iſt ſie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher dieſe ihren Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichteſchen Lehre im geradeſten Widerſtreit ſey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme ſeyn. — Ueberhaupt ſcheint die obige Schrift bei Herrn Fichte einen beſſern Eingang als die übrigen deſſelben Verfaſſers gefunden zu haben, und es iſt dieß ſehr begreiflich, da in derſelben die große Bedeutung, die ſein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Intereſſe dargelegt iſt. (Sie enthält auch (S. 41) die Fichteſche Deutung der abſoluten Form als des λόγος).

Hr. Fichte ſpricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf ſich ſelbſt, vom Geplündert- und vom Verſchrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wiſſen nicht genau, wer heutzutag eben ſo große Luſt zeigte, ſich mit Ideen von Herrn Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verſchreiende und der Verſchrieene iſt, dieß liegt klar am Tage, ſo wie wohl jeder mit der philoſophiſchen Literatur Bekannte zugeſtehen wird, daß jener Kunſtgriff gegen wenige mit größerer Unverſchämtheit ausgeübt worden iſt als gegen den Verfaſſer dieſer Schrift.

Digitized by Google

gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. ſ. w. wenigſtens im Bewußtſeyn vollkommen wirklich und real ſey? Uns iſt dieß, wie wir ihm ſchon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das, was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob ſie bloß in uns und für uns wirklich iſt. In beiden Fällen hat ſie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine ſubjektive zugeſtehen, ſondern eben gänzlich abſprechen. Er alſo, der nach unſerer Anſicht der Sinnenwelt wahre Realität beimißt — ſteht, indem er ſich auf dem höchſten ſeiner fünf Standpunkte zu befinden meint, gerade auf dem allertiefſten — Er eigentlich iſt es, der die Sinnenwelt ſich erhalten will, indem er ſie ſchaffen läßt durch das abſolute Bewußtſeyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert ſie nicht, denn ſie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber ſie hat ihm als Spaltung ins Unendliche eine ſolche Wirklichkeit durch die Form, daß ſie durch Gott ſelbſt nicht aufgehoben werden kann, alſo eine, neben und mit Gott, beſtehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu ſtellen, ſie zu etwas Unabweislichem und Unvermeidlichem zu machen, bietet nun dieſe Theorie des abſoluten Bewußtſeyns noch die beſondere Annehmlichkeit dar, das objektive, ſtehende Seyn gegen die Naturphiloſophie — nicht etwa bloß zu behaupten, ſondern ihr ſelber unterzuſchieben; dagegen ſich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn, an ſich ſelbſt und in ſeinem urſprünglichen Weſen betrachtet, göttliches Leben ſey.

Ueberhaupt kommen dieſem neuen Syſtem in Vergleichung mit den übrigen Philoſophien unleugbare Vortheile zu. Es iſt, wie wir es jetzt, nach ſattſam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken ausſprechen können, der vollendetſte Eklekticismus, der für unſer Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt ſein Theil von Wahrheit; der Fichteſche Idealismus iſt durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphiloſophie behält über gewiſſe Punkte recht, die ſie wahrſcheinlich nur ſelber nicht recht verſtanden

Digitized by Google

hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran gestreift hat — Er, der, solange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: Ja ich bin der Atheist, der Gottlose u. s. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beisteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es ist kein Stein von euch allen dabei, denn wenn ich von dem einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bei dem andern leer ausgegangen, und meint ihr mir lauteres Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. s. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße formale Consequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn, der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz; aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst" (s. L. S. 144. 145).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und mißdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht

Digitized by Google

habe; denn wäre dieß nicht ſeine Meinung, warum tobte er ſo gegen ſie? Es würde ſich dann ja nur gefunden haben, daß ſie den Standpunkt, den Herr Fichte hier der verwunderten Welt als den religiöſen verkündigt, ſchon längſt als den wiſſenſchaftlichen ausgeſprochen, und es wäre ſodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa ſeine Meinung ſeyn ſollte, daß der religiöſe Standpunkt nicht hätte zum wiſſenſchaftlichen gemacht werden ſollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen, und er bedeutet auch an ſich ſelbſt nichts. Unſere Meinung iſt, daß der höchſte Standpunkt überall der höchſte iſt, wo von wahrer Philoſophie, Moral und Religion geredet wird; denn dieſe ſind eben das Höchſte und wollen nur das Höchſte. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß ſeine Sitten- und Rechtslehre, die ſich nur auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, deſſen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre geweſen ſey. Er verſichert uns, daß er jene Weltanſicht niemals für die höchſte, ſondern nur für die jene beiden Wiſſenſchaften begründende angeſehen. Ich erlaube mir hier anderer Meinung zu ſeyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Anſicht damals erkannt hätte, er die beiden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niedereren dargeſtellt haben würde; ſo wie es nur eine ſpätere Umdeutung iſt, wodurch ſich jener zweite Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und ſelbſt des Goetheſchen Prometheus metamorphoſiren muß; denn vordem ſtellte er ſich dem Nämlichen entgegen, in deſſen Dignität er nun übergehen will. — Umgekehrter Weiſe meint ein anderer neuerer Autor, der ſich auch von der Fichteſchen Grundvorſtellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wiſſenſchaft des Abſoluten für den Standpunkt der Philoſophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an ſeiner Stelle würde dieß nicht zugeſtehen; denn ſo es etwas Höheres gäbe als das Abſolute, ſo müßte ſich auch die Philoſophie nach ihm umgeſtalten; außerdem erſchiene ſie von dem Höheren aus als falſch, d. h. ſie erſchiene nicht als die wahre Philoſophie. —

Geſetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiöſen

Digitized by Google

Geſichtspunkt zu, was er außerdem ſchlechthin für jedes wirkliche Bewußtſeyn leugnet, ſo wäre dieß nur ein Widerſpruch mehr, deſſen er ſich ſchuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtſeyn, ſeiner Unmittelbarkeit nach, iſt das göttliche Leben (S. 116). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerſpruch iſt, ſo muß denn auch der religiöſe Geſichtspunkt dem Bewußtſeyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerſpruch gegen die Wirklichkeit möglich ſeyn; und es bleibt dann bei der Miſchung, oder dabei, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts Höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergeſſen, daß ſelbſt da, wo, wie er ſagt, das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbſtändigkeit des Ich liegende und eben darum beſchränkende Form hervortritt", doch die unzerſtörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieſer auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in dieſe bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn ſie iſt eine im wirklichen Bewußtſeyn nie aufzulöſende oder zu endende Form.

Gleich vorn im ſeligen Leben (S. 6) findet ſich Folgendes: „Nicht im Seyn an und für ſich liegt der Tod, ſondern im tödtenden Blicke des todten Beſchauers." So, ſprach ich zu mir ſelbſt, begreife ich nun, wie die Naturphiloſophie das Todte (das ſie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte ſchießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: dieſe mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenſchaft des Baſiliskenblicks gehabt und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich ſuchte jedoch den Widerſpruch bald wieder auf andere Weiſe zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müſſen, ſprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, ſo daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorleſungen das Fegfeuer, die Anweiſung zum ſeligen Leben das Paradies ſeiner Philoſophie ſind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das ſelige Leben noch keineswegs das wahre ſelige Leben ſey. Wäre es z. B. mit der

Digitized by Google

zuletzt angeführten Aeußerung ein rechter Ernſt, ſo müßte Hr. Fichte nur gleich ſeine Theorie des abſoluten Bewußtſeyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn iſt gleich dem Daſeyn; das Daſeyn iſt gleich dem Wiſſen oder abſoluten Bewußtſeyn; dieſes iſt das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftloſe Verwandelnde — und es iſt kaum zu glauben, daß dieß der Johanneiſche Logos ſey, der da gekommen war, die Finſterniß zu beleuchten, aber nicht ſie zu erſchaffen, in dem das Leben ſelber war, aber nicht der Tod. Wenn das an ſich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beſchauers in Tod verkehrt wird, ſo iſt ja das abſolute Ich der Grund alles Todes und ſelbſt todt; es iſt dann das wahre böſe Princip im Univerſum, der Gott dieſer Welt, aber nicht der wahre Gott; der böſe Weltſchöpfer der Gnoſtiker, nicht der Welterlöſer und Sohn Gottes. Wenn es Religion iſt, alles in Gott und ſomit gleich dem Leben Gottes zu ſchauen, ſo iſt das abſolute Bewußtſeyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menſchen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, ſo ihm vertrauen, die erſt klingenden Schätze nachher boshafter Weiſe in klangloſe Kohlen verwandle, ſo iſt für Hrn. Fichte ſein abſolutes Bewußtſeyn oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgibt.

Wenn es aber ein ſolches Bewußtſeyn gibt, das, ohne daß wir es wiſſen, ja vor allem unſern individuellen Bewußtſeyn, das göttliche Leben wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtſeyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths ſollen wir dennoch über dieſes Bewußtſeyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das ſich über das wirkliche Bewußtſeyn erhebt — aber auch über das abſolute? — Wie ſoll es dieſe undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Hrn. Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur jenſeits alles *wirklichen* Bewußtſeyns (als ob das Denken nicht eben ſelbſt auch wirklich ſeyn müßte) — ſondern auch

Digitized by Google

jenſeits des abſoluten Bewußtſeyns — ein Denken außer oder vor dem abſoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der ſich vordem auf einem ſolchen Nichtgedanken hätte betreten laſſen!

Vollends alſo ein Erblicken des göttlichen Lebens hinter den ſinnlichen Hüllen der Dinge — iſt im Syſtem des Hrn. Fichte für jeden Geſichtspunkt, auch den religiöſen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung iſt darum ſeinem Syſtem völlig fremd und paßt auf keine Weiſe zu demſelben [1]. Hätte ſie mehr als redneriſchen Gehalt, ſo hätte ihm nur gleich zuerſt die vollkommene Identität des Standpunktes der Naturphiloſophie mit dem, den er den religiöſen nennt, wenigſtens im Allgemeinen einleuchten müſſen; und er würde nicht über den Standpunkt ſelbſt ſo verwundert geweſen ſeyn. Da er aber ſchon über die bloße Idee der Naturphiloſophie ein Geſchrei erhebt, nicht anders, denn ein Menſch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-ſich der Natur etwas Göttliches ſeyn könne, ſo beweiſt dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erſcheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß geweſen.

Es iſt nach den drei neueſten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptſchriften über Naturphiloſophie auch nicht Eine gründlich geleſen, daß er bloß auf Hörenſagen oder nach einer ohngefähren Idee über ſie urtheile; aber, hätte denn, ſelbſt in dem Fall, nicht irgend ein guter Geiſt, nicht irgend ein Schüler nur ſich gefunden, der ihn hierüber des Richtigeren belehrt hätte?

Da in meiner Darſtellung ſchlechthin keine Möglichkeit liegt auf ſolche Weiſe mißverſtanden zu werden, Hr. Fichte ſie aber gleichwohl nicht anders verſtanden hat, ſo bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß

[1] In der mehrmals erwähnten Beilage proteſtirt Herr Fichte auch eifrigſt gegen die Auslegung einer zweideutig ausgedrückten Stelle in den E. B., nach welcher herausläme, daß ſich die Majeſtät Gottes in der Natur am impoſanteſten offenbare. Hätte er das ſagen können, meint er, ſo hätte er ſich ſelbſt müſſen vergeſſen haben. Da wir in einer zweiten Recenſion dieſer Schrift dieſelbe Auslegung angenommen haben, wünſchen wir durch dieſe Anmerkung ſeine Ehre über dieſen Punkt völlig wiederherzuſtellen. [Vgl. oben S. 9].

Digitized by Google

Seine letzte Vorstellung und Meinung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affektionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affektionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; etwas, das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu *speculiren*, sich *allerhand auszudenken*, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären"; eben diese aus Sandhaufen u. dgl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bei Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurechtzuweisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne, wen und was in der Zeit er damit gemeint. Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte *sich* bei dem Wort Natur-

Digitized by Google

Also das Ehrenvollste für Hrn. Fichte, und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkürlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabei an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken, und daß also bei ihm selbst jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Consequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Hr. Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns als eines ihm entgegenstehenden Todten gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andere Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden.

b) daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstbejahen ist, so kann wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehen vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das Ich bin ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beiden Behauptungen werde unwidersprechlich das Absolute oder Gott in ein todtes und stehendes Seyn verkehrt, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt, die sie nicht haben sollen!

Digitized by Google

Seine letzte Vorstellung und Meinung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affektionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affektionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; etwas, das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu speculiren, sich allerhand auszudenken, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären"; eben diese aus Sandhaufen u. dgl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bei Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurechtzuweisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne, wen und was in der Zeit er damit gemeint. Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte sich bei dem Wort Natur-

Digitized by Google

philoſophie nun einmal nichts anderes zu denken vermöge, woher gleichwohl die überſchwengliche Sicherheit, mit der er dieſe Vorſtellung uns zuſchreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in ſeinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andere Bewandtniß haben könnte? Bei ſolchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern ſucht man ſonſt eher jede andere Erklärung auf, bevor man ſie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag ſich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, ſpricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden“[1] — ſolche humane und tolerante Auslegungen, wodurch man eine gefährlich ſcheinende Behauptung gerne wegſchaffen möchte, ſind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch ſonſt nicht ungewöhnlich.

Auch dieſe Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen, ſie beweist die Feſtigkeit des Mannes, das dreifache Erz um ſeine — Bruſt.

Des Menſchen Behaupten iſt ſein Sehen; was der Menſch ernſtlich behauptet, das ſieht er auch wirklich, und das kann ihm niemand beſtreiten; was er behauptet und nicht ſieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles ſieht, wovon uns andern im Traume nichts beifällt. Denn wie es mit der Anſchauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, ſo daß ſich der Punkt, bei welchem ſie noch ankommen mag, gar nicht beſtimmen und gar nicht vorausſehen läßt, in welchem Grade die

[1] Gegen den Jenaiſchen Recenſenten, der ihm bemerklich macht, daß er ſelbſt die Zerſpaltung des Einen Vernunftlebens in mehrere Individuen eine Natureinrichtung genannt, bedient ſich Hr. Fichte der Entſchuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen, in einem anderen und höheren Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt. — Den Naturphiloſophen allein darf eine ſo billige Entſchuldigung, bei der noch überdieß eine Unterſcheidung benutzt wird, die ſie ſelbſt gemacht haben (ſ. die Aphor. der Zeitſchr. für ſpek. Phyſik II, 2, §. 15. Zuſ. 1 [IV, S. 120]) nicht zu ſtatten kommen; ſie müſſen unter Natur nothwendig verſtanden haben, was Hrn. Fichte ſo zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das ſtarre Daſeyn.

Digitized by Google

mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren iſt, verſchwinden werde — ſo kann es auch mit der Anſicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes ins Unendliche gehen, und es läßt ſich nicht beſtimmen, was dem Menſchen in dieſer Richtung möglich iſt. — So beſchreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258) ein Bild von ſeiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darſtellend, die gen Himmel erhoben wird, und ſetzt dann hinzu: „Was iſt es nun, daß dieſe Geſtalt ſchön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Iſt es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch dieſe Gliedmaßen ausgegoſſen iſt?“ — Ich frage dagegen: weſſen Einbildungskraft iſt ſo unglücklich geſchaffen, bei einem ſolchen Bild unmittelbar an die Theile oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung, die ſie erfüllt, abgeſondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in ſeiner Untheilbarkeit — auffaſſen und betrachten? — — Welche andere Häßlichkeiten mag Hr. Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach ſeiner Meinung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienſtleiſtungen ſich geneigt machen müſſe, nun ſeit vielen Jahren, und ſelbſt bei der Naturphiloſophie fällt ſie ihm ein. Man müſſe ſich, ſagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen laſſen, dadurch, daß ſie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott ſelbſt zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es ſey dieß doch immer nur geſchehen, um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geiſter ſeyen daher nicht als Geiſter — (das ließe ſich doch noch hören) — ſondern als Naturkräfte gefaßt worden (Gr. S. 262). Die Naturkräfte und die Natur ſind alſo das eigentlich und immer Abſcheuliche; ein Geiſt, verſteht ſich, ein reiner Geiſt kann doch noch, wie in der Beſtimmung des Menſchen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur iſt ſo ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erſchiene, unheilig, ein Engel der Finſterniß ſeyn würde. In allen verräth ſich kein anderes Gefühl der Natur als das der roheſten und verrückteſten

Digitized by Google

Asketen, solcher, die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen.[1]

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden), und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bei uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bei uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn — jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geoffenbart haben? Aber dieser Zwiespalt gibt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabei, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bei andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, sondern

[1] In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

Digitized by Google

in der That zu ſchauen iſt und wirklich geſchaut wird; ſo wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finſterniß, ſondern eben das Licht ſehen, und nur mittelſt deſſelben ſein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unſichtbar, lediglich dem Gedanken zu faſſen, ſondern daß es offenbar, anſchaulich, gegenwärtig, das eigentlich Unmittelbare iſt, ſo wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten, daß es uns unmöglich iſt auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, ſo wie daß es nur von jedem ſelbſt abhängt, in der Zeit ſelbſt die Ewigkeit als wirklich zu ſehen, und ſonach im wirklichen Bewußtſeyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einſieht und leugnet, wiſſen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatſache an. Dabei aber hat es denn auch ſein Bewenden. Wir ſind durch dieſes ſein Geſtändniß auf immer geſchieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er ſelbſt bekennt, daß ſie ihm verſchloſſen iſt, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich iſt (wirklich im genaueſten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unſere Differenz liegt, wie ſich nun deutlich herausgefunden hat, bei weitem tiefer, als ſich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er iſt mit ſeinen Gedanken noch immer bei einer ganz andern Unterſuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob ſie bloß in uns ſind (welches Letzte Hr. Fichte für ſeine Entdeckung hält), davon iſt nun ſchon lange nicht mehr die Rede; es handelt ſich um etwas ganz anderes: nämlich, ob ſie denn auch nur in uns wirklich ſind.

Er ſucht uns da, wo wir nie ſind, in dem, was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Beluſtigung aller die Sache Verſtehenden, noch immerfort belehren, daß ſie keine Realität an ſich habe. Während Er im Gegentheil ſich von dieſer Sinnenwelt gänzlich befreit, ja ſie ſelber vernichtet zu haben wähnt, befindet er ſich mitten in ihr, oder vielmehr, ſie befindet ſich in ihm, im Mittelpunkt ſeines Bewußtſeyns,

Digitized by Google

und ſo, daß er ſich ihrer gar nicht entſchlagen, ſie auf keine Weiſe vertilgen kann.

Was er Natur nennt, iſt uns nichts; nicht weil wir ſie nicht kennen, ſondern vielmehr, weil wir ſie deutlich erkennen, als ein Geſpenſt ſeiner Reflexion, ein Geſchöpf ſeines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, iſt ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, ſondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwiſſenheit.

Hr. Fichte leugnet im eigentlichſten Sinne die Dinge an ſich, nämlich er leugnet, daß das An-ſich das Wirkliche ſey; von ſeinem Wirklichen, das nicht das Göttliche iſt, meint er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir ſagen: daß es kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche.

Wir leugnen nicht unmittelbar ſeine Theorie; wir leugnen das Faktum ſeiner Erſcheinungswelt; es gibt gar keine ſolche Erſcheinungswelt, als er annimmt, außer für eine verdorbene Reflexion. Nachdem er einmal eine ſolche Welt ſich gemacht hat, mag ſeine Theorie wohl nöthig ſeyn und ganz gut paſſen; es gilt hier, was der Dichter ſagt: iſt das Kreuz von Holz erſt tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. — Verſtände Fichte die Welt, ſo würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieſer Spaltung bedürfen.

Es gibt außer der göttlichen Welt, die als ſolche unmittelbar auch die wirkliche iſt, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und abſolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat ſich nun auch eine ſolche todte und unendlich gebrochene Welt erdacht; wollte er behaupten, daß ſie für ihn wirklich iſt, ſo müßte er behaupten, daß er ſehen kann und ſieht, was nicht iſt und nicht ſeyn kann, d. h. er müßte behaupten, auch der Sinn ſey in ihm zum Wahn, alſo zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus dieſem Erdachten heraus den Naturphiloſophen ſagen, daß ſie ſich allerhand

ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anſchauungen als Träume auslegen!

Mit jener abſolut-vernunftloſen Welt, deren Schöpfer nach Hrn. Fichtes Meinung das abſolute Bewußtſeyn iſt, iſt dann zugleich das Princip ſeiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle ſpeculative Phyſik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns iſt das Mittel, ſich die Welt abermals in ein Willkürliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinſte Nothwendigkeit herrſcht, noch eine Sphäre für die freie Einbildung und das Meinen offen zu erhalten. Nach welchem Geſetz verfährt denn das abſolute Bewußtſeyn bei jener Umwandlung? Antwort: es gibt hier gar kein Geſetz, die Reflexion iſt völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der abſoluten Freiheit wohl unterlaſſen werden kann, ſo erſcheint nichts; wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derſelben Freiheit gar wohl geſchehen kann, ſo tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Geſtalt heraus“ (ſ. L. S. 114); warum die Geſtalt dieſe beſtimmte iſt — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabei nicht begriffen; dieſe wirklichen Geſtalten, in die das Reale zerſpalten wird, laſſen ſich nur erleben, ſo daß man ſich denſelben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müſſen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber laſſen ſie ſich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das abſolut-Vernunftloſe kann keine Vernunft etwas erkennen oder wiſſen, ein ſolches läßt ſich allerdings nur erleben, und der Gegenſatz von a priori und a posteriori iſt hier ganz an ſeiner Stelle. Das a posteriori iſt das rein-Vernunftloſe; das a priori iſt aber auch nicht das Vernünftige, ſondern der leere Verſtand. Dieſer kann wohl „die allgemeinen Eigenſchaften jener Geſtalten des Einen Realen aus dem Grundgeſetz der Reflexion (daß ſie ſich nämlich ſpalte) a priori ableiten, er kann ſie demgemäß in Klaſſen und Arten ordnen“; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung ſtatt: in dem goldenen Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft wird ein Regulativ aufgeſtellt werden, wonach

Digitized by Google

es durch Experimente erforscht werden kann; solange als dieses nicht gegeben ist, und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat", muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, ist, wie das Publikum leicht einsieht, ebenso einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Speculation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206 u. f.).

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige, dasselbe zu erforschen?

In einem Fichteschen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins und absolutes Einerlei, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und eben darum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrenes zu setzen sucht.

Digitized by Google

Ich ſetze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwiſchen Muſikern und Muſikanten, ſo zwiſchen Phyſikern und Phyſikanten zu unterſcheiden wiſſe. Die letzten vergeſſen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr ſie kennen bloß jenes und dieſen gar nicht; ihnen iſt es nicht um das Lebendige, ſondern nur um die Veranſtaltungen zu ſeiner Darſtellung zu thun, welche ſie dann für das Weſentliche ſelbſt halten. Dem wahren Phyſiker, von dem allein die Rede ſeyn kann, iſt das Vernunftloſe ein Gegenſtand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu dieſem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wiſſender aber, und der nach Wiſſenſchaft ſtrebt, iſt er einzig auf das Seyende gerichtet; er iſt ein Befreier dieſes Seyenden, der wahre Prieſter der Natur, der das Nichtſeyende opfert, damit das Seyende zu ſeinem wahren Weſen verklärt werde. So, um uns wenigſtens durch Ein Beiſpiel deutlich zu machen, hat die Phyſik über den Hergang im chemiſchen Proceß erſt ſeitdem Wiſſenſchaft erlangt, als ſie erkannt hat, daß das in der chemiſchen Erſcheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als ſolche, das Verbundene als das Verbundene iſt, ſondern das lebendige Band, oder die Copula der beiden Elektricitäten. —

In dieſer auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Abſicht iſt nun die Philoſophie ganz und unmittelbar einig mit der Phyſik, wie ſchon zuvor gezeigt wurde; und es iſt ein vergebliches Beginnen, zwiſchen beiden Streit oder Uneinigkeit ſtiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit ſo augenſcheinlicher Unkenntniß des Weſens beider Wiſſenſchaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet ſich darauf, daß er zuvörderſt eine abſolut-vernunftloſe Welt ſtatuirt, welche ihm die wirkliche iſt: da nun wir eine ſolche nicht zugeben, ſondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft ſelbſt iſt, ſo entſteht ihm dadurch der Schein; als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieſer Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, deſſen er ſich hier bedient, iſt freilich ein ſehr zweideutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchſt gemiſchten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, ſo iſt es der

Digitized by Google

Naturphiloſophie eben um die reinſte Erfahrung zu thun; bedeutet ſie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftloſen, entweder für ſich oder in ſeiner Vermiſchung mit dem Wirklichen, ſo iſt Naturphiloſophie freilich ganz von ihr verſchieden; aber ſie erhebt ſich nicht über die Welt einer ſolchen Erfahrung, ſondern ſie hebt ſie ſelbſt vielmehr auf und leugnet, daß ſie ſey. Wie die Kunſt des Künſtlers nicht eigentlich iſt, die Natur zu übertreffen, ſondern das Seyende in ihr darzuſtellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße für-wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengeſetzt wird) — zu entfernen: ebenſo iſt die Abſicht des Naturphiloſophen keineswegs, die Natur zu überfliegen, ſondern das Poſitive, oder was in ihr eigentlich iſt, rein darzuſtellen und zu erkennen.

Daß nun eine ſolche Erkenntniß möglich ſey, darüber ſind vorlängſt die Proben gegeben, und es iſt zu ſpät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklichkeit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt iſt dieſer ewige und nothwendige Bund der Philoſophie mit der Natur und Phyſik ſeiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da ſtehen noch immer einzelne wie ſchlaftrunken auf und reden gegen dieſe Anſicht nach der vorigen Weiſe, in den gewohnten Sprüchen, meinend, daß ihre abſtrakten Begriffe auch gegen dieſe Wiſſenſchaft Gewalt haben. Nein, es handelt ſich nicht mehr vom bloßen Denken, dem ſich dann ein anderes Denken entgegenſtellen kann; es handelt ſich vom Sehen; es ſteht nicht mehr in eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede iſt, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immerhin unterlaſſen, ihr mögt davon wegſehen, es ignoriren; es iſt deßwegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es iſt nicht unſere Meinung, ſondern es iſt etwas Wirkliches und mit Augen wie in der Mathematik zu Sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir dieſe ſichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauſchen ſollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Phyſik zu reden, eben Er, ſich für berufen zu halten, der Schirmherr

Digitized by Google

der Erfahrung zu ſeyn? Geſetzt, die Naturphiloſophie leiſtete als ſpeculative Phyſik nicht, was ſie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte ſie nicht einmal es zu leiſten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unleugbares Verdienſt bleiben. Davon, daß ſie die Philoſophie in ihre angeſtammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu ſeyn, wieder eingeſetzt hat — nachdem ſie in ihm ſich dieſer Majeſtät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon ſchweigt Hr. Fichte klüglichſt und greift, anſtatt auf die Principien zurückzugehen, die Reſultate an, wie nur ein Sophiſt thut.

Und welche Begriffe von Phyſik als Wiſſenſchaft verräth denn Hr. Fichte ſelbſt, die ihm ein Recht geben könnten, in dieſem Feld als Richter zu ſitzen? — „Die wahren Phyſiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur ſuchend das Einheitsgeſetz (nicht das Lebendige ſelbſt), in welchem dieſe befaßt werden könnten, und gingen, ſowie ſie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der feſten Ueberzeugung, daß er erſt von der Erklärbarkeit jener aus ihm ſeine Beſtätigung erwarte“ (Gr. S. 252) — mit andern Worten: ſie ſuchten erſt aus den Phänomenen den Grund derſelben zu errathen, natürlich legten ſie in dieſen nichts hinein, als was ihnen dienlich ſchien die Phänomene zu erklären; hernach fanden ſie, zurückgehend, daß dieſe allerdings durch jenen erklärbar ſeyen — und nun war der Gedanke beſtätigt — beſtätigt durch einen handgreiflichen Cirkel, in dem man herumgegangen war. Es kann wohl keinem mit der Geſchichte der Wiſſenſchaft Bekannten unbewußt ſeyn, daß es eben dieſer Cirkel — dieſes Schließen von den Erſcheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erſcheinungen aus dem Grunde — war, was in der Phyſik die ungereimteſten Theorien erzeugt hat; ſo wie wohl kein ächter Phyſiker iſt, der dieſe Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben ſelbſterworbener Kenntniſſe mögen wohl — Hrn. Fichte das Herz geben, der Naturphiloſophie nachzuſagen: ſie überhebe

Digitized by Google

des mühſamen Lernens und ſey der Jugend — darum ſo willkommen; denn auch die Schüler, die dieſer Lehre anhangen, verſchonet er nicht in ſeinem Grimm und ſieht ihnen mit ſcheelen und mißgünſtigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darin beruht, daß ich die Natur nicht mechaniſch, ſondern dynamiſch anſehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß ſie im bloßen Mechanismus beſteht, ſo wäre meine Bekehrung ſogleich vollbracht; dann iſt die Natur unleugbar todt, und jeder andere Philoſoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieſer mechaniſchen Anſicht iſt nun ſeit Des Cartes alle herrſchende Philoſophie gemodelt; auf eine dynamiſche lebendige Natur iſt in ihr gar nicht gerechnet, und dieſe kommt daher aller ſchon vorher da und abgeſchloſſen geweſenen Philoſophie höchſt ungelegen. Da alſo der Streit der letzten gegen die Naturphiloſophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik iſt, ſo begibt ſich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchſt unvorſichtigen Kampf. Denn es kann wohl geſchehen (wie es ſchon geſchehen iſt), daß ſie durch die Phyſik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da ſie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er iſt in der Phyſik, wie in der Philoſophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamiſchen Leben ſeinen Geiſt erleuchtet. Mit dieſer mechaniſchen Anſicht ausgerüſtet, will er nun die Sache der Phyſiker in einem Augenblick führen, wo ſie ſelbſt großentheils aufgehört haben Mechaniker zu ſeyn. Nichts erregt aber billiger Weiſe mehr Verdruß als ein unerbetener Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht verſteht. — Noch immer will ſich bei Hrn. Fichte keine umfaſſendere Kenntniß der Natur verrathen als die nun ſchon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Moräſten und undurchdringlichen Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmoſphäre giftige Inſekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht“ (Gr. S. 87). Mit ſolcher Dürftigkeit, ja man kann wohl ſagen ſolchem gänzlichen Mangel eigner Anſchauung in dem Fach, iſt es wohl natürlich, fremden Beiſtand zu ſuchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Naturforſcher

Digitized by Google

für ſeine mechaniſche Anſicht zu gewinnen und gegen die Naturphiloſophie aufzubringen.

„Es müſſe, meint er, die älteren Phyſiker, welche fruchtbare und glückliche Verſuche angeſtellt, ſehr verdrießen, daß ſie dieſe frucht- und ruhmloſe Mühe übernommen, da ſie die Entdeckungen ihrer Verſuche nun in ein paar Perioden a priori demonſtrirt ſehen müſſen". — Ach, nein! die Phyſiker ſind nicht ſo verdrießlicher Art, um es ſich ärgern zu laſſen, wenn der menſchlichen Anſicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was ſie auf einem beſchränkten Standpunkt faktiſch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläis Verſuche ſind durch Newtens mathematiſche Beweiſe nicht in undankbare Vergeſſenheit geſunken, und dem Phyſiker, der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Verſuchs herausgehoben, bleibt ſein hohes Verdienſt ungeſchmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundene längſt ein Gegenſtand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden iſt.

Dagegen haben aber auch die Weiſſagungen Bacos z. B. dadurch nichts verloren, daß ſie erſt lange nachher durch von ihm nicht geahndete Verſuche in Erfüllung gingen. Iſt der Verſuch in manchen Punkten der Wiſſenſchaft vorgeeilt, ſo wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft und die Wiſſenſchaft ſchon jetzt deutlich erblickt. Der Menſch ſoll zwar keine Zeichen und Wunder fordern; wahre Innigkeit des Sinnes ſieht im leiſeſten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene ſchlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie ſie unſer Leibniz nennt, dem fragenden Forſcher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geſchehen iſt, daß es dann nicht mehr möglich ſeyn wird, Ideen wie jene für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgeſtiegen ſehen werden, redend mit uns von Angeſicht zu Angeſicht. —

So weit reichen Hrn. Fichtes Vorſtellungen von Naturphiloſophie nicht; denn ſeine Gedanken von der Natur ſelbſt gehen nicht ſo weit.

Digitized by Google

Da er dieſe nur auf das Mechaniſche und auf ihre Nützlichkeit für den Menſchen anzuſehen gewohnt iſt, ſo meint er, daß auch vermittelſt der Naturphiloſophie allerhand für das menſchliche Leben Erſprießliches, z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau oder die Verfertigung des dauerhafteſten Mörtels und dergleichen, a priori deducirt werden ſoll, und kann denn freilich nicht abſehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden ſoll, da man es doch ganz einfach und viel ſicherer aus der nächſten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß ſolche Ableitungen unter der Würde der Philoſophie ſind, dieſes Grundes bedient er ſich nicht einmal. Vielmehr ſie gehören gar wohl zur Philoſophie, und ſind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede iſt, die durch die menſchliche Freiheit ſelbſt getroffen werden können. Da haben z. B. ſchon längſt geübte und erfahrungsreiche Männer ſich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizei in einer Stadt am beſten organiſirt, die Verfälſchung von Wechſeln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen a priori die ganze Einrichtung der Polizei, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorſchreiber herunter; und wenn ihn der preußiſche Staat bei der Verfertigung ſeiner Treſorſcheine zu Rath gezogen hätte, ſo würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit ſeinen Kenntniſſen haben dienen können, wie er bereits im geſchloſſenen Handelsſtaat das wahre Urbild der preußiſchen Handelsverfaſſung, nur verſteht ſich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Conſequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftſteller über Polizei und die preußiſchen Staatsmänner, wenn ſie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch ſie, ohne alle Beihülfe von Philoſophie, getroffenen Einrichtungen durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, ſondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu ſehen!

Solcher reellen Verdienſte kann ſich die Naturphiloſophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bei einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze keine ſolche für das menſchliche Leben erſprießliche Wahrheiten

Digitized by Google

abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur oder irgend etwas in derſelben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit ſeyn könne, ſo mußte ihm das ganze als allegoriſch vorkommen; denn wie ſollte die Natur, die ihrem innerſten Weſen nach vernunftlos und ungöttlich iſt, anders als durch mühſam-allegoriſche Deutung zu einem Schein von urſprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erſt in ſie dadurch kommt, daß ſie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß verſichert Hr. Fichte: „das Weſentliche der zum Beiſpiel angeführten Kenntniſſe ſey in der Naturphiloſophie niemals a priori deducirt, ſondern nur in allegoriſche Form gezwängt"; Hr. Fichte iſt ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Weſentliche in irgend einer Naturerſcheinung ſey: daß aber die Naturphiloſophie weder deducirt noch a priori deducirt, dieß iſt eine Nebenſache, auf die es bei der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerſtreben gegen die innerſte Identität der Natur mit der Vernunft und das Unvermögen in ihrer Uebereinſtimmung etwas anderes als allegoriſches Spiel zu ſehen, hat ſich in andern auf eine umgekehrte Weiſe ausgedrückt, indem ſie unſere eigenthümliche wiſſenſchaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommene und eben darum widerrechtlich ins Reich der Vernunft übergetragene getadelt haben. Ich frage ſie dagegen, woher alle wiſſenſchaftliche Sprache urſprünglich genommen iſt, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch dieſe Herkunft aller unſerer philoſophiſchen Ausdrücke längſt verdunkelt iſt. Bei der urſprünglichen Einheit der realen und idealen Welt iſt dieſe anſchauliche Sprache nicht eine willkürliche, ſondern durchaus nothwendige Erfindung, die ſich, des Mißbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philoſophie ein weſentlicher Gewinn iſt. Daß ſie vor der gewöhnlichen abſtrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältniſſe, welche begreiflich zu machen ſonſt eine Menge Worte erfordert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der ſie verſteht, ableugnen können. Man ſetze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichſt miteinander

Digitized by Google

verwandt und im Grunde völlig einig ſeyen, ſo würde dieſer ein großes Paradoxon damit ausgeſprochen zu haben ſcheinen. Man bediene ſich für dieſes Verhältniß des Wortes Polarität, und alles iſt klar. Man ſieht nämlich, wie, der direkteſten Entgegenſetzung ohnerachtet, beide der innerſten Grundlage nach dennoch eins ſind, und wie ſie, etwa als die beiden miteinander verbrennenden Luftarten vorgeſtellt, Nicolai als der Waſſerſtoff, Hr. Fichte als der Sauerſtoff, in der gegenſeitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Waſſer des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter (der Naturphiloſoph nämlich), meint Hr. Fichte, ſollte doch wenigſtens durch Eine eingetroffene Prophezeihung ſeine höhere Sendung dokumentiren, er ſollte in einer durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein weder von ihm noch andern je gemachtes Experiment angeben und deſſen Erfolg beſtimmt vorherſagen, ſo daß es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments ſich alſo fände, wie er geſagt" (Gr. 271).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre ſeyn, daß Hr. C. C. E. Schmid zu Jena der eben beginnenden Naturphiloſophie dieſen ſchweren Stein des Anſtoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geſchoben wird, indem er die Aufgabe ſo geſchärft hat, daß ſie gänzlich unerfüllbar iſt. „In einer durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region ſoll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er ſolle in einer gar nicht exiſtirenden Welt einen Pallaſt bauen! Die Natur iſt ein abſolutes Continuum; eins iſt durch alles und alles durch jedes beſtimmt; es wäre alſo zu erklären, wie es eine durch Schlüſſe aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne. — Am Ende iſt das Verlangen dieſes: der Zauberer ſollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er ſteht, ſelbſt unter ſich abbrechen und ſo, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichteſcher Geiſt weiſſagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er ſelbſt exiſtirte dann doch, und er möchte über ſich ſelbſt etwa Erfahrung haben und von

Digitized by Google

dieſer aus ſchließen, z. B. daß er einen aus zäher und modificabler Materie beſtehenden Leib haben müſſe, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte alſo eigentlich gar nicht exiſtiren und ſo, nicht exiſtirend, dem Hrn. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug geſehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet, gleichfalls nicht exiſtirte!

Ein ſolches völliges Nichts von Realität iſt alſo das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit ſeiner Erkenntniß iſt es ſchon ſtörend, daß überhaupt etwas exiſtirt, daß das Ewige in der That wirklich iſt, und nur, nachdem es wirklich iſt, auch erkannt wird, weil eben dieſes Erkennen ſelbſt mit zu ſeiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da ſeyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und abſolut a priori wäre. — Dieß ſind nothwendige Folgen der Fichteſchen Unterſcheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir ſie gleich gänzlich verwerfen und keinen andern Unterſchied im Wiſſen zugeben als den des unmittelbaren und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meint.

Ob übrigens die Naturphiloſophie jederzeit erſt nach der That geweiſſagt habe, wie Hr. Fichte wiſſen will, darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewiſſenhafte — entſcheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Phyſiker den Magnetismus nur als die Eigenſchaft eines einzigen Metalles kannten, indem ſie die Spuren deſſelben an einigen andern nur aus beigemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphiloſophie die durchgängige Allgemeinheit deſſelben behauptet und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwieſen wurde — daß ſie dann über dieſe Behauptung von Recenſenten und andern, wie ſich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewieſen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenſchaft der Körper ſey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein franzöſiſcher Phyſiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Verſuche wirklich findet, daß kein ſtarrer Körper in der Natur unmagnetiſch iſt — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichteſchen Sinne aus. Oder daß der Verfaſſer in ſeinen Aphorismen über Philoſophie

Digitized by Google

(Zeitschr. f. sp. Physik II, 2, §. 75 [IV, S. 156]) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwei (der Qualität nach) voneinander verschiedene Körper können wie die zwei Seiten eines Magnets betrachtet werden, und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist“, und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweis, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem, daß der Verfasser bei Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß nicht bloß die Wahrheit oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahingestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts Gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bei den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren, wem von uns beiden sie Recht geben. Ich versichere ihm hiermit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichtescher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der

Digitized by Google

Phyſiker? Das Leben, und nur dieſes iſt die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davontragen will. — Die Fichteſche Theorie zieht ihm hier eine abſolute Grenze vor, jenen Schlag des abſoluten Bewußtſeyns, der unwiederbringlich für jede wirkliche Anſchauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geiſt empfinden, eine Welt zu erforſchen, die ihm durch ein ſo elendes Gaukelſpiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erſcheint, wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, ins Unendliche fort auch etwas erſcheint, erklärt werden kann? — Und was gibt es denn in der That zu erforſchen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenſchaften der Dinge a priori abzuleiten, ſie ſyſtematiſch zu klaſſifiziren und nach Arten und Gattungen einzutheilen — ſiehe da die erſtaunenswürdigen Reſultate Fichteſcher Vernunftwiſſenſchaft! — Was iſt dem ächten Naturforſcher in innigſter Seele widriger als die teleologiſche Anſicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Syſtemen war es wenigſtens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Weſens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteſchen Syſtem hat ſie dieſen letzten Reſt von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daſeyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthſchaftung durch den Menſchen hinaus. Sollte wohl irgend ein Phyſiker leben, der niedrig genug von dem Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft dächte, um die Fichteſche Deduktion der Phyſik in den Erl. Vorleſ. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte ſind nach derſelben nur da, um menſchlichen Zwecken unterworfen zu werden. Dieſe Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (alſo doch wirklichen?) Natur durch den Menſchen — das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menſchliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke ſeyn ſoll. Um dieſes Zweckes willen iſt Kenntniß der Geſetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Phyſik, nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar ſoll die Natur dem Menſchen ſeyn, welches ihr erſter Zweck und die

Digitized by Google

wirthſchaftliche Anſicht war, ſondern „ſie ſoll zugleich anſtändig ihn umgeben," d. h. (wie kann man es anders deuten?) ſie ſoll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, ſchönen Wohnungen und angemeſſenen Mobilien umgeſchaffen werden, welches der zweite Zweck und die äſthetiſche Anſicht der Natur iſt.

Was kann mit ſolcher Geiſtesverfaſſung und der Vorſtellung einer ſolchen Natur, die nur werth iſt in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeſchaffen zu werden, ſich anders vertragen als die blindeſte Verachtung aller Natur, die da kühnlich meint, den Menſchen nicht kräftiger ſchmähen zu können, von dem ſie ſagt: es ſey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt (Gr. S. 253 f.). Zwar iſt nicht einzuſehen, wie in einer ſolchen Natur eine Kraft zu denken ſeyn könne; es iſt eben darum durch jene Aeußerung wohl nur eine mit innerer Nothwendigkeit denkende Kraft, im Gegenſatz mit der freien, ſelbſteignen des Individuums verſtanden. Nun nimmt ſich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andere, das zu ſeinem Syſtem nicht paßt, auch dieſes heraus, zu ſagen: „daß alles Unrechte am Menſchen lediglich in ſeiner Selbſtheit beruhe, daß erſt wie den Menſchen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und ſtatt ſeiner (als endlichen Weſens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daſeyn (alſo, da Daſeyn = Wiſſen iſt, auch wahrhaftes und wirkliches Wiſſen), in ſein Leben kommt" (E. B. 7). Iſt nun gleich dieſe fremde Gewalt, wie Hr. Fichte verſichert, immer die Gewalt Gottes, ſo bleibt ſie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe ſich alſo, daß in der ſpäteren Schrift gelehrt wird, was in der früheren geſchmäht wurde, welches bei Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall iſt. Allein, um billig zu ſeyn, müſſen wir die letzte Aeußerung ſelbſt nur für eine von den Naturphiloſophen entlehnte Decoration anſehen: die eigentliche Grundmeinung und innerſte Ueberzeugung des Redners iſt, daß er ſelbſt in ſich denke, und daß er wiſſe, daß er allein in ihm ſelber denkt und kein anderer. Er hat ſich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte dieſe Quelle längſt in ſich verſtopft" (Gr. S. 254), wenn ſie je in ihm gefloſſen wäre;

Digitized by Google

jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie ſollte ſie auch vor ihm ſelber zu Worte kommen? Wollte ſie eine Spur von Lebensäußerung von ſich geben, gleich würde er ſie niederſchreien und mit ſeiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwiſchen der Natur und ihm beſteht ewige Feindſchaft, wie zwiſchen der Schlange Samen und des Weibes Samen; er hat aller Natur in ihm ſelbſt vorlängſt den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beiden dem andern das meiſte Uebel zufügt. Die Natur ſtößt ihn, drückt ihn, ſie ſticht ihn nicht bloß in die Ferſen, ſondern bedroht allerwärts und beſtändig ſein ganzes Leben (dieß ſagt er ſelbſt; was ſie ihm ſonſt noch anthut, und welche leidige Ironie ſie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach ſeiner Weiſe; er möchte ſich gern überreden, daß ſie im Grunde gar nicht exiſtirt; dennoch bekämpft er ſie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die ſeinen ganzen Abſcheu ausdrücken, verſichert er, ſie werde wenigſtens noch vernichtet werden, wenn ſie es nicht ſey.

Es könnte noch die Frage entſtehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur den gegen die Naturphiloſophie, oder ob der Ingrimm gegen dieſe erſt auch den höchſten Abſcheu gegen jene erzeugt habe. Allein man kann ſchwerlich anſtehen, ſich für die Urſprünglichkeit jenes Haſſes zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geſchworen; nur rückwirkend hat die Naturphiloſophie die Flammen deſſelben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu ſchöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, ſo müßte ſie dem in der Feuerqual der Subjektivität ſtehenden Willen ein Gift ſeyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von ſich ſtößt. Geuß in ein kochendes und ſiedendes Metall einige Tropfen erfriſchenden Waſſers, und ſieh, wie es mit Ziſchen und Sauſen auffährt; eine ſolche Exploſion iſt es, wodurch ſich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeſchnitten iſt, in Hrn. Fichte Luft gemacht hat.

Ihm iſt Naturphiloſophie nur begreiflich, als hervorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienſte der Begier ſteht, das allein auf die Perſon zurückgeht, das eben deßhalb zurückſtrebt in

Digitized by Google

das, wovon das Leben der Perſon abſtammt — in die *ſinnliche Natur, das eben darum* nothwendig Naturſpeculation iſt (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich ſchwache oder eine ſchwache Sache vertheidigende Menſchen als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unſittlichen Charakter derſelben zu ſchieben und aus dieſem als ihrer verborgenen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle läſtige Unterſuchung und weitere Vertheidigung ein für allemal erſpart. — Merkwürdiges iſt daher in jener Deduktion der Naturphiloſophie nichts, außer etwa (wenn man dieß ſo finden wollte), daß — auch Hr. Fichte ſich zu dieſer Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth iſt allein das Geſtändniß, das ſie in ſich ſchließt; nämlich daß *Er* die Natur, bis daher, nur in Bezug auf ſeine ſinnliche Perſon zu denken vermocht habe; und dieſes iſt denn — man kann nicht ſagen die Meinung, ſondern — die Geſinnung, welche im Gegenſatz der Naturphiloſophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich *ſie* in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Luſt — darum ſoll ſie zerbrochen und verdammt ſeyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abſcheulich erſcheinen, wenn ſie keine Verſuchung der Begier empfinden ſollen; wäre ſie das Gegentheil von dem, ſo liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigſtens die der übrigen Welt, als deren Vormünder ſie ſich betrachten, die höchſte Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Grenzen des Bewußtſeyns und der Wirklichkeit —, damit es nicht durch die Unreinheit, die ſie aus ſich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem ſie die Natur als haſſens- und vernichtungswerth darſtellen, verlangen ſie doch, daß ſie bleibe, damit ſie etwas haben, das ihr Herz haſſen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger ſey, der nur Eines will, ſondern ein ſtreitender, und in dem ein zweifaches Begehren liege. Indeß ſie ſich anſtellen für die Ehre Gottes zu ſtreiten, ſtreiten ſie im Grunde für eben dieſe ungöttliche Welt, die ſie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen ſie ſie nicht, wohl aber

Digitized by Google

als eine ungöttliche. — Es gibt nur Eine Art, den Zwieſpalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das eine iſt, das andere aber nicht iſt. Da nun wir jenen Gegenſatz allerdings, aber ſo aufheben, daß wir die Exiſtenz des Ungöttlichen völlig leugnen, und behaupten, daß allein das Göttliche iſt, jene aber dennoch wegen dieſer Aufhebung ſchreien und uns einer Naturvergötterung anklagen, ſo iſt klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niedere, oder nach unſerer Meinung, gänzlich Nicht-ſeyende und Ungöttliche zu thun iſt. — Wir ſind weit entfernt, irgend einem dieſer Schreienden Schuld zu geben, daß er ſich dieſe Welt als ein Werkzeug ſeiner Luſt oder Begier erhalten wolle. Uns iſt ihre Perſönlichkeit völlig gleichgültig, wir wiſſen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieſer zu thun; überdem ſind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den meiſten ganz wo anders liege als in ihrer Luſt; vielmehr eben in ihren moraliſchen Begriffen; denn dem Willen, welcher nur ein einiger iſt und nur Eines will, iſt es kein Verdienſt dieß Eine zu wollen; jene aber wollen ein Verdienſt und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde iſt im Tiefſten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgeſtoßenen Welt. Sie ſelbſt zwar verlangen nicht Sünder zu ſeyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, ſo wär' es auch das Verdienſt, und es bliebe allein der Glaube, d. h. die Geſinnung, die ſelbſt göttlich iſt und nur Göttliches ſieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es iſt, der ſie ihr höchſtes Intereſſe weihen.

Nach unſeren Beweiſen iſt es durchaus unmöglich, daß an ſich oder objektiv irgend ein Ungöttliches ſey; ſein Daſeyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empiriſchen abſtammen. Hier iſt demnach der Punkt, wo unſere Lehre, wie alle andere Philoſophie, an die Bildung des menſchlichen Lebens ſelbſt verweiſen muß und dieſe als eine nothwendige Forderung in ſich aufnimmt. Ehe in Geſinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgeriſſen iſt, wird ſie immerfort ihre Zweige auch hinüber in

die wirkliche Welt treiben und dieſe verkehren und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten Aeußerungen ächter Sittenlehre, ſondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich ſage, daß ſie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß beſtätigt, ſondern gefordert hat und fordern mußte, um ſelber zu beſtehen. Das Gefühl, das von dieſer Sittenlehre aus ſich verbreitete, konnte kein anderes als jenes der Wiſſenſchaft dieſer Zeit allgemeine ſeyn, daß Gott weſentlich, nämlich als wirklich, todt iſt, und als ſolcher nur aufzuwecken durch Kraft unſeres Gedankens, und als unſer Geſchöpf: die Sicherheit, mit der dieſer Gedanke denen, welche die freudige Botſchaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeſchrieben wurde, beweist nur, wie tief allen Denkern jene Meinung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unſere Väter ſind ſtark geweſen im Glauben ohne den falſchen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienſtes. Die Frage ihres Herzens und Geiſtes war: Tod, wo iſt dein Stachel, Hölle, wo iſt dein Sieg? Statt deſſen haben die Gelehrten durch ihre Meinungen den Tod wieder eingeführt und ihre die Natur mechaniſch verkehrenden Syſteme über den lebendigen Grund der Natur ſelbſt geſetzt, zu einem bloß hiſtoriſchen Glauben im Wort und nicht im Geiſt, im Begriff und nicht in der Anſchauung; ſtatt der Zuverſicht unſeres Einsſeyns mit Gott aber haben ſie dem Menſchen eine ſelbſterſchaffene und ſich ſelbſt beſchauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Geſetz, und durch dieſes unter die Sünde gethan.

Die Erſcheinung einer Lehre, welche alle Exiſtenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, deſſen Moral auf eben dieſer Exiſtenz beruht, muß nothwendig, in dieſem Zeitalter, ſelbſt ganz eigne moraliſche Wirkungen hervorbringen, über die ſich nur der Unwiſſende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit ſagen, wenn unſere Lehre nicht auf die unſittlichſte Weiſe — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menſchen, die gegen uns ſelber den höchſten Mangel an Sittlichkeit beweiſen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn ſelbſt als die beiden Pole

Digitized by Google

des Lebens geſetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöſe Begeiſterung von der andern Seite. Eben dieſe aber ſind ausgeſtorben und vertilgt in der herrſchenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle iſt etwas getreten, das von beiden nichts enthält und beide von ſich ausſchließt. Kann es uns nun wundern, daß unſere Lehre an ſich ſelbſt zunächſt die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß ſie nicht die Folgen derſelben ruhig tragen und als ebenſo viele Beweiſe von der Wahrheit deſſen aufnehmen, was ſie von der Beſchaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich ſelbſt mich wundern darüber, daß ich nun ſchon lange Zeit hier und da noch mit Gründen beſtritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der perſönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geiſtloſen, nach Gelegenheit und Umſtänden, viel Böſes gethan, der Phariſäer und Heuchler nicht geſchont, manchem derſelben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram geweſen, und habe dadurch mein böſes Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundſätze der Ehre gerechnet, ſo geſchähe mir doppelt Recht; denn ich mußte ja wiſſen, daß die innere Ehrloſigkeit ſich ſelbſt, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geſchadet wird, wenn ſie als ſolche hingeſtellt wird. Der Menſch, dem mein Ohr und meine Thüre verſchloſſen iſt, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden, und er kann wiſſen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen. Ein anderer kann durch verſtandloſe Schriftſtellerei mit von mir entlehnten Worten und Ideen ſein Leben gefriſtet haben und noch friſten, und wenn es die Zeit ſo mit ſich bringt, noch immer mit denſelben Ideen ein Buch voll Schmähungen gegen mich ſchreiben; das bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, ſondern macht ſeinem Muth und ſeiner freien Denkungsart Ehre. Ich ſelbſt bin dem Publikum meines Wiſſens nie mit meiner Perſon läſtig geweſen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß iſt ein neuer Beweis meiner Verſtocktheit, und es muß wohl erlaubt ſeyn das Aergſte von dem zu denken und zu ſagen, der das Publikum ſo

Digitized by Google

gar nicht zum Zeugen ſeines Herzens und ſeiner perſönlichen Gefühle gemacht, ſondern immer nur von der Sache oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weiſe, geredet hat.

Das alles iſt ſonach in der Ordnung, und das Gegentheil wäre verwunderſam, nicht aber, daß es nun alſo iſt. Wenn aber an der Kraft deſſen, wogegen dieſe Anſtalten gemacht werden, ſonſt gezweifelt werden könnte, ſo würde ſie daraus allein erhellen, daß, ſo viele gegen ſie ankämpfen, zugleich ihr Innerſtes bis auf den tiefſten Grund offenbaren müſſen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, ſondern Männer, die ſonſt Grundſätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, beſonders im wiſſenſchaftlichen Verkehr, ſelbſt in Bezug auf ſich, gefordert, jetzt eben dieſe gegen ſie verleugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte ſich ſelbſt in dieſe Klaſſe von Streitenden geſetzt hat.

Nachdem alles Frühere gegen die Naturphiloſophen ſich nicht hinreichend beweiſen wollte, ſo ſollen dann (Gr. S. 265 f.) folgende Züge ihrer Perſönlichkeit den Ausſchlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, ſondern beſtimmt, und wie (S. 264) ausdrücklich unterſchieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß ſie die Naturphiloſophen ſeyen — dieſe alſo, die Naturphiloſophen, berauſchen oder begeiſtern ſich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch phyſiſche Reizmittel. — Hr. Fichte ſagt nicht: der Urheber bedient ſich ſolcher Mittel, allein zunächſt, denkt er und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es iſt ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die ſich ein Geſchäft daraus gemacht nachtheilig von ihm zu reden, eben dieſes vorlängſt von ihm mit dem Zuſatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der beſten Geſundheit, auch iſt keine Lebensabnahme an ihm zu verſpüren. Deſto nöthiger aber iſt, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen, und ein altes

Digitized by Google

Sprüchwort ſagt: verläumde nur herzhaft, immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umſtand von meinem Bedienten oder Hausgeſinde; denn irgend woher muß er ihn doch wiſſen, da er ihn als ein Faktum behauptet, ſonſt wäre er in dem Fall, wiſſentlich eine Unwahrheit oder (was daſſelbe iſt) eine Erdichtung vorgebracht zu haben. Oder hat er auch auf dieſes nur geſchloſſen, und räſonnirt er, wie die Juden am Pfingſtfeſt, als ſie Sprachen vernahmen, die ſie nicht verſtanden, und müſſen alle, welche Er nicht verſteht, voll ſüßen Weines ſeyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rauſches und einer erzwungenen Begeiſterung an ſich? — (Wir haben ganz andere Urtheile über ſie gehört) — vielleicht aber für Hrn. Fichte, deſſen Geiſtesvermögen, wie leicht nachzuweiſen iſt, ſich auf ein paar Ideen (wenn man ſie anders ſo nennen kann) beſchränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitſchweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verſchwemmung der Gedanken Er ſeine ſchriftſtelleriſche Kunſt nennt. Hr. Fichte gibt einigemal zu verſtehen, daß es uns an Klarheit über unſere eignen Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenſchaft davon geben können. Wie es mit der Fichteſchen Klarheit und Durchſichtigkeit ſtehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der ins Unendliche fort alles Mögliche erſcheint, lediglich wenn reflektirt wird, iſt wohl durchſichtig genug: das Durchſichtigſte aber iſt das Vacuum, und demjenigen iſt leicht immer klar zu ſcheinen, der ſich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verſtand das Dunkel erſt anhebt. — Nach der Fichteſchen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarſte Mann des Jahrhunderts, da er ſicher in jedem Augenblick ſeinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath überſieht und von jedem Theil genau weiß, in welches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht, und haben vorlängſt bekannt, daß einen ſonnenklaren Bericht vom Univerſum abzuſtatten unmöglich ſey. Uebrigens verſuche es Hr. Fichte einmal mit unſerer Klarheit: Rede werden wir ihm ſtehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel nur, daß er uns Rede ſtehe, anſtatt ins Allgemeine hinein und aus ſeinem Winkel heraus auf uns zu

Digitized by Google

ſchmähen und zu ſchimpfen. Kann trunkener Muth ſo nüchterne Weisheit alſo aus der Faſſung bringen; wilder Rauſch ſo beſonnene, kalte, froſtig erzeugte Wiſſenſchaft alſo zu Schanden machen, wie es ausſieht, daß wir in dieſer Schrift das Fichteſche Wiſſen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heutzutag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe durch Beelzebub, den oberſten der Teufel.

Aber nicht nur mit phyſiſchen Reizmitteln erhitzen die Naturphiloſophen ihre Phantaſie, ſondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufenſten und ſeltenſten ſind ihnen die angenehmſten zu dieſem Zweck (Gr. S. 260). — Wer nur die Geſchichte der Wiſſenſchaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einſtimmen müſſen, daß unter den Gelehrten derſelben eine Art von geheimem und ſtillſchweigendem Vertrag ſtattzufinden ſchien, über eine gewiſſe Grenze in der Wiſſenſchaft nicht hinauszugehen, und daß die ſo gerühmte Geiſtes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieſer Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derſelben aber ungeſtraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche dieſe Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, daß ſelbſt die geiſtreichſten Männer, die ſie wirklich überſchritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wiſſenſchaft und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innerſten Centrum derſelben den Ungelehrten und Einfältigen überlaſſen, welche nichtgeſtillte Sehnſucht und urſprüngliche Begeiſterung zur Erforſchung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Dieſe dann, weil ſie nicht gelehrt waren und den Neid der ſo ſich nennenden Gelehrten erregten, wurden von dieſen alle ohne Unterſchied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausſchweifende Phantaſie wirklich nur abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meiſt ſchon ausgeartete Abkömmlinge von urſprünglich Begeiſterten waren, ſondern auch dieſe ſelbſt, und zwar lediglich darum, weil ſie Nicht-Gelehrte oder Menſchen von einfältigem und ſchlichtem Wandel waren. Solchergeſtalt hat ſie der Hochmuth der Gelehrten und der Schulen verdrängt und

Digitized by Google

auf allen Marktplätzen der Wiſſenſchaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer ſich umtrieben und die Wechsler ihre Tiſche aufſchlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von dieſen Schwärmern mit dem gemüthlichſten Gelehrtenſtolz reden; obgleich nicht abzuſehen iſt, worauf er ſich gegen ſie im Allgemeinen ſo viel einbildet, wenn es nicht iſt, daß er orthographiſch ſchreiben, Perioden formen kann und die Façons der Schriftſtellerei in ſeiner Gewalt hat, anſtatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie ſie es empfanden, alſo auch es offenbarten. Nur wer ſchon klüger ſey als jene, meint Hr. Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen (Gr. ebendaſ.), und dünkt ſich alſo gar viel klüger wie ſie; dennoch dürfte Hr. Fichte ſeine ganze Rhetorik darum geben, wenn er in allen ſeinen Büchern zuſammengenommen die Geiſtes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher ſogenannter Schwärmer kund gibt. Wenn ich an die vielen ſeelen- und gemüthvollen Ausſprüche unſres Leibniz, Kepler und mancher anderer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unſinn gehalten werden müßten, ſo kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er ſich als den geiſt- und herzloſeſten unter allen namhaft gewordenen Philoſophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche ſind, wenigſtens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philoſoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich ſchäme mich des Namens vieler ſogenannter Schwärmer nicht, ſondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibniz gerühmt hat, ſobald ich mich deſſen rühmen kann. Meine Begriffe und Anſichten ſind mit ihren Namen geſcholten worden, ſchon als ich ſelbſt nur ihre Namen kannte. Dieſes Schelten will ich nun ſuchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernſtlich ſtudirt, ſo iſt es keineswegs aus Gründen der Verachtung geſchehen, ſondern aus tadelnswerther Nachläſſigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen laſſen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten iſt erloſchen und bindet uns nicht mehr; denn ſie haben ihn ſelbſt durch ihr Thun an uns gebrochen,

Digitized by Google

und es iſt in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren oder Zudecken, denn die Frucht, die reif iſt, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geiſtern vieler Menſchen liegt ein Geheimniß, das da ausgeſprochen ſeyn will; und es wird ausgeſprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geſchiedenheit der Meinungen muß aufhören und alles zuſammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geſchrieben ſteht: Wehe euch, die ihr den Schlüſſel der Erkenntniß haltet; ihr ſelbſt kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was ſie der Einfalt überlaſſen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunſt und in edler Form, mit der ſie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu ſchmücken geſucht haben.

Eben dieß iſt unſer Verbrechen, und muß es ſeyn, in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, ſelbſt gelehrt in ihren Schulen und in ihrer Kunſt unterrichtet, der disciplina arcana nicht geachtet haben, ſondern alles Ernſtes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgeſonderten Syſteme und Sekten verſchwinden müſſen. Iſt hieran etwas Tadelnswerthes, ſo iſt es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels geſeſſen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben ſie den Durſt der Schmachtenden in der Wüſte nicht geſtillt, und ſie gezwungen ſelbſt die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Beſonnenheit nicht abgeſtritten; unſere Gedanken waren nicht Einfälle, ſondern wirkliche Gedanken und unſer und unſerer Werke Lob war, ob wir und ſie es gleich nicht verdienten, nicht gering bei den Meiſtern. Nachdem wir es nun beſſer erkannt und ſelbſt zur Einſicht gekommen, jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt ſind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, ſo gemein er geworden iſt, hat jedoch Hr. Fichte eine beſſere Wahl getroffen, als man auf den erſten Anblick glauben möchte. Kraft deſſelben mag er nachgerade unſer ganzes Wiſſen

Digitized by Google

an ſich bringen und doch fortfahren uns herabzuſetzen und ſich ſelbſt als ein Original zu preiſen; denn ich, kann er ſprechen, habe das Ganze ſelber gedacht, und es iſt Wiſſenſchaft bei mir, jene aber ſind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es iſt etwas ganz anderes, wenn ich es ausſpreche, und wenn ſie es ausſprechen. Wir gönnen ihm dieſe Freude von Herzen.

Ich habe von ſeinen Perſönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung, noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten ſie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geſchrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir ſeinen Entſchluß zum Gebrauch ſolcher Waffen anders denn aus einem Zuſtand von äußerſter Beengtheit erklären könnte, die ſich nur auf dieſe Weiſe Luft zu machen wußte, und die wohl mein ſchmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus dieſem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieſer Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein perſönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn beſteht darin, daß ich gewagt habe, in Wiſſenſchaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie alſo gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, ſich ſelbſt und der Welt ſchildern möchte. Ich habe ihm bisher erlaſſen, was er, gleichfalls perſönlicher Weiſe, von der Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unſeres Thuns, ſeine Zuhörer und Leſer glauben machen will. Er ſelbſt weiß gar wohl, oder kann es wenigſtens wiſſen, wie ich es ſo ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Beſſere denn Er aufzuſtellen. Hätte ich ſo großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erſcheinen, ſo hätte ich den ſchlechteſten Weg auf der Welt dazu eingeſchlagen, und es höchſt einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darſtellung des Syſtems der Philoſophie die Worte ſchrieb: „Es iſt nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinſtimmen“, und als ich dort

Digitized by Google

auf die redlichſte Weiſe äußerte, „daß ſeine Sache noch weit von ihrem Ende ſey“, und die Erwartung einer noch bevorſtehenden, ſeinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derſelben erregte (Zeitſchr. f. ſpec. Phyſ. II, 2, Vorrede S. VIII, IX)[1]. Es müßte alſo jene keck hingeworfene Behauptung ſtillſchweigend auf dem Grunde beruhen, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde neu zu ſeyn thun könne, indem er ſelbſt das A und das O, der Anfang und das Ende ſey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unſerer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müſſen, habe ich gleichwohl nur, ſoweit es zur Erläuterung meiner eignen Anſicht nothwendig war, und mehr durch dieſe ſelbſt als durch ausdrückliche Worte, gegen die ſeinige geredet. Im Jahr 1802 erſchien die Charakteriſtik ſeines Syſtems im kritiſchen Journal der Philoſophie, deren eindringende Kraft allein ſchon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht verſucht hat, an ſie nur von weitem zu rühren. Ich habe an dieſer nicht den geringſten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich ſie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterſchreiben müßte, ſondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegenſatz mit Hrn. Fichte ins Licht zu ſtellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur ſanfte reden möchte? Warum bricht er ſelbſt die Regel, die er ſich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menſchlichen Anſicht über die Grenzen der Wiſſenſchaftslehre, großmüthig vorſchrieb, auf eine ſo auffallende und ſein damaliges Denken weit übertreffende Weiſe? „Es iſt in der Regel, heißt es in ſeinem öffentlich bekannt gewordenen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es iſt in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der vorkantiſchen Metaphyſik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu ſagen, er gebe ſich mit fruchtloſen Spitzfindigkeiten ab, Kant daſſelbe uns ſagt, in der Regel, daß, während jene gegen Kant verſichern, ihre Metaphyſik ſtehe noch unbeſchädigt, unver-

[1] Bd. IV, S. 110. Vgl. Briefwechſel Fichtes und Schellings, S. 63. 74 ff. D. H.

Digitized by Google

beſſerlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant daſſelbe von der ſeinigen gegen uns verſichert. Wer weiß, wo ſchon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wiſſenſchaftslehre hinauszugehen und dieſer Unrichtigkeiten und Unvollſtändigkeit nachzuweiſen ſuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel ſeine Gnade, daß wir nicht bei der Verſicherung, das ſeyen fruchtloſe Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf ſicherlich nicht einlaſſen, ſtehen bleiben, ſondern daß einer von Uns, oder wenn dieß uns ſelbſt nicht mehr zuzumuthen ſeyn ſollte, ſtatt unſrer, ein in unſrer Schule Gebildeter daſtehe, der entweder die Richtigkeit dieſer Entdeckungen beweiſe, oder wenn er dieß nicht kann, ſie in unſerm Namen dankbar annehme" (S. Jen. A. L.-Z. 1799. Int. Bl. Nr. 122, S. 991. 992)[1]. Warum hat nun ihn des Himmels Gnade alſo verlaſſen, daß er der Welt das Schauſpiel eines perſönlichen, von ſeiner Seite mit Erbitterung und in Verläumdung ausbrechenden Zwiſtes lieber als das eines aufrichtigen wiſſenſchaftlichen Streites geben wollte? Meint er, daß es meine Abſicht ſey, ihn perſönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieſer Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in ſeiner Polemik gegen meine Anſicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkürlichen und erdichteten Begriff derſelben ausgeht, und ſie ſchmäht, ob er ſie gleich nicht kennt; ich habe die Widerſprüche, die Oberflächlichkeit und die mir ſelbſt faſt unglaubliche Seichtigkeit ſeiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müſſen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er ſelbſt iſt, und achte ſein wahrhaftes, hinter den Hüllen ſeiner Reflexion verborgenes Weſen unendlich höher als alle ſeine Aeußerungen und als ihn ſelbſt in dieſen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, ſondern aus Princip. Nicht dem urſprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der ſich in den Grundzügen und ſeinen übrigen kürzlich erſchienenen

[1] Philoſophiſcher Briefwechſel Fichtes und Schellings, S. 16. D. H.

Digitized by Google

Schriften ſo geäußert und benommen, wie er ſich geäußert und benommen, dieſem mußte ich gerade ſo begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einſicht, und konnte nicht anders.

Ich fordre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu ſagen, ob Herr Fichtes Ausfall auf die Naturphiloſophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt iſt, ſo daß dieſer ſich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und ſagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offnem Kampfe gegen ihn geſtanden, mit wiſſenſchaftlichen Waffen und in wiſſenſchaftlicher Form, im Angeſicht der denkenden Männer unſerer Nation. Er — führt ſeine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; ſtreut im Dunkel einer Privatvorleſung Verläumdungen gegen die aus, die ſich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Dieſe Anfälle beſchließt er nach Art aller gottſeligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weiſen, der über ſein Zeitalter und über alle Zeit ſich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts iſt, und daß eine höhere Leitung, durch alle ſcheinbare Umwege ganz ſicher unſre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!“

Ja wohl! auch ich hoffe auf dieſe endliche Entſcheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Unterſuchung wieder wird geſchätzt werden, und die Grundſätze der Ehre zu Ehren kommen: was ſie auch ſey dieſe Philoſophie, dieſes gewiß hat ſie von dem guten Princip, daß ſie ſich nie durch andere Mittel als durch Waffen des Geiſtes und Gründe der Wiſſenſchaft geltend zu machen geſucht hat — und dieſe Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagſchale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erſcheinung und die Mängel des Menſchen, in dem ſie ſich ausſprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meiſten haben nun ſchon ſeit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen ſie vorgebracht, ſondern nur getrachtet ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Anſicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefſte Stille

Digitized by Google

des Gemüthes und Gelaſſenheit des Geiſtes fordert, haben ſie mit Leidenſchaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder ſie als eine Rede von längſt bekannten Dingen kurzweg gerichtet, nach ihren Vorſtellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über ſie wird das Kleinſte ſeyn in jener endlichen Entſcheidung. Die lang verkannte Natur ſelbſt wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden ſie nicht aufhalten, alle Syſteme der Welt nicht hinreichen ſie zu dämmen. Dann wird alles einig und eins werden, auch in der Wiſſenſchaft und Erkenntniß: wie ſchon von Ewigkeit alles einig und eins war im Seyn, und im Leben der Natur.

Digitized by Google

Aus den

Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

1806.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft . 131

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie . . . 140

Vorbegriffe.

a) Von der Ein- und Allheit 146

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Abſoluten 148

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß 151

d) Von der Art wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit iſt, und dem ewigen Nichtſeyn des Endlichen 159

e) Von den Qualitätsunterſchieden im Univerſum 174

Allgemeine Anmerkung, die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend 192

Aphorismen über die Naturphiloſophie.

Der Naturphiloſophie erſter oder allgemeiner Theil.

a) Von dem Weſen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge; der Materie und der Bewegung 198

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur ſelbſt in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge 220

Kritiſche Fragmente 245

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundſätzen der Naturphiloſophie 259

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft.

So vielen von jeher das Heiligthum des organischen Lebens nicht bloß von der Schwelle zu begrüßen, sondern selbst mehr oder weniger zu schauen vergönnt war: so viele erkannten auch, daß hier ein höherer Geist, der Geist des All walte; wie den Betrachter aus einem erhabenen Tempelgebäude unmittelbarer gleichsam das Ewige anzusprechen scheint. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dollmetscher gewisser Naturkräfte, so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes.

Die Arzneiwissenschaft ist die Krone und Blüthe aller Naturwissenschaften, wie der Organismus überhaupt und der menschliche insbesondere die Krone und Blüthe der Welt ist. Hieraus erhellt, daß es kein geringes Unternehmen sey, und vieler zusammenstimmender und harmonisch wirkender Kräfte bedürfe, wenn in diesem Gebiete der Wissenschaft das Vollendete zu Stande gebracht werden soll.

Ein besonderes Glück unserer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werk, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmählich fortzubilden.

Redlichkeit der Zusammenwirkung, Einheit der Absicht bei vielfacher

Digitized by Google

Verſchiedenheit der Mittel und der größten wechſelſeitigen Unabhängigkeit, ließen vielleicht etwas noch nicht Geleiſtetes hoffen, wenn nicht die Betrachtung des Laufs der Dinge uns lehrte, mäßig zu ſeyn im Erwarten, und lieber das Geringere zu verſprechen, um das Größere zu leiſten, als das Größere, um hinter demſelben zurückzubleiben.

Einen andern als den angedeuteten Zweck hat dieſe Zeitſchrift nicht. Sie will mit keiner andern Unternehmung etwas gemein haben und eben daher auch keiner andern entgegengeſetzt ſeyn.

Ebenſowenig iſt es ihre Abſicht, einen Krieg gegen Anmaßungen, falſche Meinungen oder die unreinen Ueberbleibſel eines Zuſtandes von Anarchie in den Wiſſenſchaften zu führen. Die Zeit iſt in der That vorbei, wo die Anſicht, aus welcher auch die Idee dieſer Zeitſchrift hervorging, zu ihrer Befeſtigung des Krieges zu bedürfen ſcheinen konnte. In dem Augenblick, wo der große Haufen, den Angriff auf die Sache aufgebend, ihn gegen die Perſon wendet, oder in Ermangelung des geiſtigen Arms den weltlichen zu Hülfe ruft, kann jene wohl ruhig ihrer natürlichen Entwicklung überlaſſen werden, und die Philoſophie als eine nun beſänftigte Welt den eingeborenen Bildungstrieb mehr und immer mehr in dauernden Schöpfungen offenbaren. Die literariſchen Kriege, durch welche ſich dieſe neue Welt, in welche jetzt die beſten Kräfte eigenthümlich einzugreifen beginnen, zum Daſeyn drängen mußte, haben keine andere Spur zurückgelaſſen, als wie bürgerliche Kriege die Hefen des Volks, das in jenen eine augenblickliche Exiſtenz fand, und nun, aufgelöst, zwar die Landſtraßen beunruhigen, aber nicht bis in die Mitte des Landes ſelbſt dringen kann.

Eine jede Sache, die nur in ihrem Grunde gut und tüchtig iſt, hört bald auf die Sache des Einzelnen zu ſeyn, trug ſie auch anfangs dieß Gepräge; ſie wird Allgemeingut mehrerer das Höhere empfindender, zum Ganzen ſtrebender Geiſter, und muß zuletzt zu einer allgemeinen Anſchauung gedeihen, die wie das Würdigſte und Beſte, das in der Welt war, die Geiſter vereinigt, ohne ſie zu feſſeln, und ſie frei macht, ohne die Nichtigkeit des einzelnen Thuns oder die Geſetzloſigkeit der Willkür zu geſtatten. Ja die ernſtere Philoſophie ſelbſt, welche, in

Digitized by Google

Zeitaltern der in Reflexion erſtarrten Vernunft und im Gegenſatz jener, gleichfalls ſtrenge Formen annimmt, und gewappnet und gerüſtet wie die Minerva erſcheint, legt Harniſch und Waffen nieder, gleich dieſer, wenn ſie nach geendigten Kämpfen der Sterblichen zum Olymp und dem Kreiſe der Götter zurückeilt.

Wie es Eine Natur iſt, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und in ihrer Freiheit allgewaltig beherrſcht, ſo muß es Eine den Menſchen göttlich überwältigende Grundanſchauung und Anſicht des Geiſtes ſeyn, aus welcher alles, das göttlicher Art iſt, in Wiſſenſchaft und Kunſt hervorgeht; was nicht aus dieſer entſpringt, iſt eitel, iſt Artefakt, iſt menſchliches, nicht Naturwerk. Hieraus iſt zu ſehen, wie thöricht es ſey, die Verſchiedenheit der Grundanſichten zu fordern und gleichſam im Reich der Schönheit und Wahrheit abſichtlich Partei ſtiften zu wollen. Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne ſie zu unterdrücken, iſt auch unter den Geiſtern möglich, und in dem Maß möglich, in welchem die Anſchauung der Natur und des Univerſum in ihnen wiedergeboren wird. Es iſt das Band, welches die großen Meiſter der Kunſt als eine allgemeine, ſchrankenloſe Anſchauung der Schönheit und Wahrheit vereinigt, oder oft ein und daſſelbe Weſen ſich ſelbſt gleich und von ſich ſelbſt frei macht: wie derſelbe Plato jetzt unbeſchreiblich ſinnlich das Quellen und Wachſen des Gefieders der Seele gleichſam hörbar beſchreibt, jetzt, ein königlicher Adler, dem ſinnlichen Auge in den Strahlen der Ideenwelt verſchwindet, jetzt abſichtslos zu ſpielen ſcheint, jetzt mit tiefſter Kunſt die Phalanx dialektiſcher Folgen ordnet.

Geſtehen wir, daß das Herrlichſte in der Menſchennatur das ſey, was wir die Urſprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja ſie iſt der Abglanz Gottes an ihr! Aber dieſe Urſprünglichkeit iſt eben daher von der Perſönlichkeit gänzlich verſchieden; es iſt keine Eigenthümlichkeit des Geiſtes, die ſich der Menſch ſelbſt aus eiteln Gründen zu erringen vermöchte, ſondern jeder, der auf dieſe Weiſe trachtet frei zu ſeyn, iſt eben dadurch ein Sklave. Denn nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu ſchaffen, und es iſt das Siegel der Göttlichkeit an

Digitized by Google

ihnen. Alſo auch nur der Gottgeführte kann wahrhaft eigenthümlich ſeyn, nicht aber der ſelbſtiſche Menſch, welcher, von Natur und Gott verlaſſen, nichts ſchaffen, nur zuſammenſetzen und zuſammenfügen kann.

Iſt eine gewiſſe Angſt vor der Wiſſenſchaft, unter Umſtänden eine nicht ungegründete Furcht der Beſſern, einen noch bloß im Allgemeinen gegebenen Maßſtab frech an jeden Gegenſtand gelegt zu ſehen, ſo bemerken wir dagegen andere, die, von gleicher Angſt befallen, ihre Einſeitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es ſich, ſelbſt der Erziehung und den erſten Gegenſtänden des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehabenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit ſtehen, ſie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene, welche ohne fremdartige oder beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wer indeß durch die Kraft der Wahrheit Geiſter und Herzen erobert, kann ſicher rechnen, daß niemand jenes Gefühl theilt als ſchlechte Nachahmer, oder die Manieriſten, die eine einzelne Form ſeines Geiſtes für ſich genommen haben, in der ſie gefangen ſind und ſich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit, oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet ſtatt der zwangloſen geiſtigen Herrſchaft eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten.

Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, ſondern nur fördernd ſeyn, daß ſich Ernſt und Strenge, ja ſelbſt daß Haß und Mißgunſt ſich gegen die Perſönlichkeit ihrer Erſcheinung richten; denn was nicht von der Natur iſt, iſt eitel, und was der Perſon angehört, ſoll nicht beſtehen. Jener Unſinnige, der, um ſich einen Namen zu ſchaffen, den Tempel der Diana von Epheſus anzündete, war ſicher nicht im Stande, einen ſolchen zu bauen, ja vielleicht nicht einmal ein gemeines Wohnhaus. Was ſuchet ihr aber an dieſem Tempel der Natur, den einige, die gleichen Geiſtes ſind, zu erbauen ſtreben? Seine Grundſäulen und die Urgeſtalt, die aus der Tiefe der Natur ſelbſt hervorſteigt, werdet ihr nicht verbrennen noch zerſtören; alles aber, das falſcher Schmuck, überflüſſige Zuthat iſt, möge die

Digitized by Google

reinigende Zeit hinwegnehmen, damit er ſtets würdiger und ähnlicher ſeinem Urbilde ſich erhebe!

Wenden wir uns nun zu unſerm nächſten Gegenſtande, und ſuchen das, was der vorzüglichſten Beachtung und Verhandlung durch gegenwärtige Zeitſchrift werth ſeyn möchte, unter gewiſſe Hauptpunkte zu bringen!

Möglichkeit einer Erkenntniß des Abſoluten. Nachdem die Anhänglichkeit an das Ich und das eigne Subjekt ſich in der deutſchen Philoſophie eine geraume Zeit hindurch in mehreren widerſtrebenden, ja zum Theil grellen Formen kund gegeben hatte, ſo mußte es ſich endlich finden, daß dieſelbe auch in einer gefälligeren und gewiſſermaßen ſchönen Form, als Sehnſucht, Andacht, Gefühl, Glaube hervortrat und wiedergetauft wurde, und ſeitdem eine intereſſante Individualität ſich auf dieſe Weiſe mitgetheilt hat, iſt in einer gewiſſen Klaſſe von Schriftſtellern faſt keiner übrig geblieben, der nicht nach dieſem Kranz des Glaubens gerungen hätte. Die Vorſtellung von Philoſophie, welche dabei zu Grunde lag, iſt deutlich genug dieſe. Das Abſolute iſt das Original oder Urbild; die Philoſophie als Werk des Menſchen iſt die Kopie oder das Nachbild; die Seele ſchwebt zwiſchen beiden, um die Aehnlichkeit des letzten mit dem erſten zu beurtheilen, und verhält ſich bei dieſem Schauen *in* das Abſolute nothwendig als ein ſolches, das ſelbſt außer dem Abſoluten iſt. Unbegreiflich wäre, wie dieſer einfache Schluß ſo lang hätte verborgen bleiben können, wenn es ſich mit der erſten Angabe richtig verhielte, und der Philoſoph in der Erkenntniß des Abſoluten wirklich unmittelbar ſich ſelbſt auf die Weiſe bedächte, daß er ſich zu jenem ein Verhältniß gäbe, und nicht vielmehr ſich ſelbſt in ihm vergäße. Ehre dieſem Beſtreben, wenn es die einzige Abſicht hat, klar zu machen, daß das Göttliche nimmermehr ſich als ein Erkanntes, Bewieſenes, Angeſchautes (im leidenden Sinn) verhalten könne! Nur ſcheint dieſe Erklärung weder zeitig genug noch gegen das rechte Ziel aufgeſtellt zu ſeyn. Denn eben jene Unterſcheidung einer beſondern Sphäre der Erkenntniß außer und neben dem Abſoluten, *in* welche das Abſolute *hereingezogen* werden könnte, leugnet die Philoſophie gänzlich,

Digitized by Google

und darauf beruht ihr von aller Nichtphiloſophie und Unphiloſophie gleich unterſchiedener Charakter. Ueberhaupt alſo möchte jener Glaube gegen die dogmatiſche Vorſtellung eine Bedeutung haben, welcher das Abſolute unüberwindlich als ein Objekt vorſchwebt; gegen die Philoſophie aber, deren Grenze er nicht beſtimmen kann, da er ihr Weſen noch nicht erkannt hat, wird er nothwendig bedeutungslos. Indeß gilt von dieſer Art des Gefühls, was ein geiſtreicher Beurtheiler ohnlängſt von der poetiſchen Empfindſamkeit geäußert: es iſt als Ausdruck einer ſchönen Seele erfreulich und gut aus der erſten Hand, aber Schade, daß das bekannte nachahmungsſüchtige Geſchlecht ſich am leichteſten an dasjenige hängt, worin kein objektiver Gehalt liegt.

Erfahrung und Theorie. Solange dieſer Gegenſatz zwiſchen dem bewußtloſen und dem bewußten Schauen in der bisherigen Verworrenheit beſteht, ſo lange wird es wichtig, ja nöthig ſeyn, zu zeigen, worin er ſeinen Grund habe, inwiefern er verſchwinden könne und inwiefern nicht. Wir freuen uns, von einem Meiſter der Wiſſenſchaft und Kunſt gleich in dieſem erſten Heft ein bedeutendes Wort über dieſen Gegenſtand mittheilen zu können.[1]

Beſonderes Verhältniß der Naturphiloſophie zur Heilkunde. Bekanntlich haben verſchiedene auf verſchiedene Weiſe ſich beſtrebt, mittelſt gewiſſer aus der Naturphiloſophie geſchöpfter Grundſätze auch die Arzneiwiſſenſchaft ins Beſſere zu verwandeln und umzubilden. Noch aber müſſen wir ohne Ausnahme bekennen, daß keiner dieſer Verſuche eine durchaus würdige Probe gegeben hat von dem, was die Grundanſicht der Natur vermögen könnte in der Lehre von der Heilkunſt. In Zeiten, wo ſich neue Anſichten in der Wiſſenſchaft auftun, ſind die wenigſten von den Grundſätzen ergriffen, ſondern ſie ergreifen die Grundſätze, und ihr Verkehr mit denſelben iſt der einer Benutzung im eigentlichſten Sinn. Auf dieſe Art haben einige Abſchreiber und Kopiſten, ſoweit ſie nämlich dieß ſeyn konnten, eine leichte Ernte in dieſem Feld zu machen geſucht. Ein wahrhaft

[1] Ueber die ſpeculative Tendenz der Erfahrenen. Vom Prof. J. Ad. Schmidt in Wien. A. d. H.

Digitized by Google

regſamer Geiſt dagegen wird unter gleichen Umſtänden leicht befruchtet; nur muß es nicht mit zu allgemeinen Begriffen und Worten ſeyn, wie z. B. Contraktion und Expanſion, Receptivität und Thätigkeit, mit denen man alles, aber eben daher auch nichts, erklären kann. Sonſt möchte die Befruchtung nur der Schwängerung der Wolken durch aufgelöste Dünſte gleichen, die zwar, wenn ſich die Schleuſen des Himmels öffnen, befruchtend wirken, wo ſie ein Erdreich mit lebendigen Keimen vorfinden, aber ſelbſt keine mit herniederbringen. — Der Geiſt, wenn er nach innen ſich einigermaßen Genüge gethan hat, ſieht zwar weniger nach außen hin; da er jedoch nicht umhin kann auf Menſchen wirken, und wenigſtens nicht ſchädlich oder verderblich wirken zu wollen, ſo muß er früher oder ſpäter auch ſein Verhältniß nach außen ſich deutlich zu machen ſuchen. Wenn im einzelnen Menſchen oder im Ganzen eines Geſchlechts ſich mit dem univerſellen Geiſt höherer Wiſſenſchaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigſte und mannichfaltigſte Erkenntniß des Einzelnen und durchaus Beſonderen verbindet, ſo entſteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Geſunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wiſſen und Handeln erwachſen kann. Wenn aber in einem gegebenen wiſſenſchaftlichen Zuſtand dem Trieb zum Umfaſſenden und Allgemeinen, der etwa durch Philoſophie aufgeregt wird, weder die Fülle klaſſiſcher Gelehrſamkeit noch die einer wahren auf Naturanſchauung gegründeten Erfahrung das nothwendige Gegengewicht hält, ſo iſt unvermeidlich, daß das Ganze, nach der Einen Seite ſich neigend, früher oder ſpäter überſtürze, an welchem traurigen Falle denn aber nicht die Philoſophie ſchuldig iſt, ſondern die Schwäche oder der Mangel deſſen, was ihr gegenüberſtehen ſoll, und mit welchem zuſammen ſie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzuſtellen vermag.

Mit der Steigerung der Wiſſenſchaft ſteigern ſich auch die Forderungen an die Empirie, die, einmal geweckt, ſich nicht wieder zurückweiſen laſſen. Alle wahre Erfahrung iſt religiös: die Lobpreiſer der Empirie mit Worten aber nicht mit Thaten, oder, wie man Schein- und Maulchriſten von den wahren unterſcheidet, die Schein- und

Digitized by Google

Maul-Erfahrenen, die ihr in Journalen, auf hohen Schulen und überall finden könnt, vermögen ebensowenig die Wissenschaft und ihre Forderungen zum Schweigen als zwischen dieser und der Erfahrung ein organisches Verhältniß zu Stande zu bringen. Wem eine gründliche Naturanschauung fehlt und die Heilkunde niemals im Zusammenhange der allgemeinen Naturforschung erschienen ist, der kann jetzt, da man den Organismus überhaupt, und den menschlichen insbesondere, als das Centrum der Natur und den Inbegriff aller Kräfte derselben zu begreifen anfängt, unmöglich für einen gelehrten oder eigentlich erfahrenen Arzt gelten, sondern allein für einen platten Routinier, gesetzt auch, daß er den leeren Formalismus einer Theorie, wie der Brownischen z. B., innehätte, und damit die Erfahrungen früherer Aerzte, da sie jene nicht in sich selbst und unter ihr Allgemeines aufnehmen kann, compilatorisch vereinigte.

Dieses Verhältniß, kraft dessen entweder die Wissenschaft und der Geist des Denkens allmählich dem Handwerk weichen muß, oder umgekehrt die Wissenschaft des Allgemeinen und Höchsten unverhältnißmäßig zur Erkenntniß des Besonderen und Concreten ausgebildet wird, scheint auf den meisten Gelehrtenschulen immer drückender zu werden, und hat sich in dem fast verzweifelten Vorschlag eines der wissenschaftlichsten Arzneigelehrten ausgedrückt, besondere Bildungsanstalten für ärztliche Routiniers oder Handwerker, und andere für gelehrte und durch Wissenschaft gebildete Heilkünstler zu errichten.

Wenn sich in dieser Zeitschrift, vorerst wenigstens, ein Uebergewicht wissenschaftlicher Abhandlungen über Recensionen und Anzeigen finden sollte, so liegt der Grund davon darin, daß wir durch Mittheilung eigner Ansichten vordersamst bestimmter als durch Beurtheilung fremder wirken zu können glauben und überdieß die Kritik selbst gewisse schon ausgesprochene Ideen voraussetzt. Wobei wir noch bemerken, daß in einem solchen durchaus freien Verein ein jeder seine eigne Ansicht allein zu verantworten hat, und scheinbar oder wirklich verschiedene Vorstellungsweisen hier nicht unerwartet seyn können.

Da die Darstellungen der Zeitschrift für speculative Physik gerade

Digitized by Google

bis zu der Grenze der organiſchen Naturlehre fortgeführt wurden, ſo ſchließen ſich gegenwärtige Jahrbücher unmittelbar an ſelbige an, nehmen aber nach der ihnen zum Grunde liegenden Idee von der Wiſſenſchaft des Organismus, als welche Bezug hat auf die geſammte Naturlehre, ſo wie die geſammte Naturlehre auf ſie, gleich jener, jede Idee und Betrachtung auf, die Bedeutung und Werth hat in Bezug auf allgemeine Naturwiſſenſchaft.

Würzburg, im Juni 1805.

Digitized by Google

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie.

1. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie.

2. Wo nur immer, auch bloß vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist, da war Begeisterung, Abwerfung endlicher Formen, Aufhören alles Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinstimmung, oft durch lange Zeitalter getrennt, bei der größten Eigenthümlichkeit der Geister, allgemeines Bündniß der Künste und Wissenschaften ihre Frucht.

3. Wo das Licht jener Offenbarung schwand, und die Menschen die Dinge nicht aus dem All, sondern aus einander, nicht in der Einheit, sondern in der Trennung erkennen, und ebenso sich selbst in der Vereinzelung und Absonderung von dem All begreifen wollten: da seht ihr die Wissenschaft in weiten Räumen verödet, mit großer Anstrengung geringe Fortschritte im Wachsthum der Erkenntniß, Sandkorn zu Sandkorn gezählt, um das Universum zu erbauen; ihr seht zugleich die Schönheit des Lebens verschwunden, einen wilden Krieg der Meinungen über die ersten und wichtigsten Dinge verbreitet, alles in Einzelheit zerfallen.

4. Aller Widerstreit in der Wissenschaft kann seiner Natur nach nur Eine Quelle haben, das Absehen von dem, welches als das Allselige keinen Widerstreit in sich haben kann. Die sich gegen die Idee

Digitized by Google

der Einheit ſetzen, ſtreiten für nichts anderes als für den Widerſtreit ſelbſt, an welchem ihr Daſeyn hängt. Sind alle falſchen Syſteme, ſind die Ausartungen in der Kunſt, die Verirrungen in der Religion nur ebenſo viele Folgen jener Abſtraktion, ſo kann auch die Wiedergeburt aller Wiſſenſchaften und aller Theile der Bildung nur von der Wiedererkennung des All und ſeiner ewigen Einheit beginnen.

5. Dieſe Erkenntniß iſt kein Licht, das bloß äußerlich leuchtet, ſondern es regt innerlich an und bewegt die ganze Maſſe menſchlicher Bildung; es iſt nichts ſo groß noch ſo gering, darin ſie nicht wirkſam wäre, und wie ſie treibt und ſchafft im ganzen Baum der Erkenntniß, ſo auch in jedem einzelnen Zweige derſelben.

6. Aber nicht nur die Trennungen der Wiſſenſchaften untereinander ſind bloß Abſtraktionen, ſondern auch die der Wiſſenſchaft ſelbſt von der Religion und der Kunſt.

7. Wie alle Elemente und Dinge der Natur, als bloße Abſtraktionen des All, zuletzt eingehen in das Allleben der Natur, deren Bild die Erde und die Geſtirne ſind, von denen jedes alle Formen und Arten des Seyns göttlich in ſich trägt: ſo müſſen alle Elemente und Schöpfungen des Geiſtes zuletzt gleichfalls zu einem gemeinſamen Leben übergehen, welches höher iſt als das Leben jedes von ihnen insbeſondere.

8. Dieſes Geſammtleben der Wiſſenſchaft, der Religion und der Kunſt, wäre im Ganzen der Menſchheit der nach dem göttlichen Vorbilde geformte Staat. Das Verhältniß aber, welches zum Weltbau die Vernunft hat, daſſelbe hat zum vollendeten Staat die Philoſophie, nämlich daß ſie nur in einem ſolchen ihr eigen Bild dargeſtellt und lebend erkennen mag.

9. Die Wiſſenſchaft iſt die Erkenntniß der Geſetze des Ganzen, alſo des Allgemeinen. Religion aber iſt Betrachtung des Beſonderen in ſeiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforſcher zum Prieſter der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weiſt dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott geſetzten Schranken an, und vermittelt ſo als ein heiliges Band die Wiſſenſchaft mit der Kunſt, welche die Ineinsbildung des Allgemeinen und Beſonderen iſt.

Digitized by Google

10. Wie im Staat die Geſetzgebung nichts iſt ohne den Heroismus der Erhaltung und die Religion der Beobachtung im Einzelnen, und wie nur die Vereinigung des Allgemeinen der erſten mit der Beſonderheit aller und eines jeden durch den das Ganze, nicht mechaniſch, ſondern kunſtmäßig, beſeelenden und regierenden Geiſt, die vollkommene Schönheit des öffentlichen Lebens gebiert: ſo gelangt Philoſophie nur in der wirklichen Durchdringung der Wiſſenſchaft mit der Religion und der Kunſt zu der ihrer Idee gemäßen Göttlichkeit.

11. Nicht allein das Auge ſieht ſich nimmer ſatt, und das Ohr hört ſich nimmer ſatt: auch die Vernunft wird nicht ſatt von Betrachtung. Dieß kann der Wiſſenſchaft in ihrer Abſonderung entgegengeſetzt werden, daß den Gedanken des All niemand auszudenken noch auszureden vermag. Als Geſetzgebung auf die Beſchloſſenheit dringend, hat ſie nothwendig eine andere Seite, von der ſie offen und unbegrenzt iſt, deren Anerkennung die Religion in ihr iſt.

12. Dieſe dagegen verliert ſich in der Hingebung an das Beſondere ohne die Rückkehr auf das ſchlechthin Allgemeine, das All, nothwendig in Superſtition, und ich frage jeden Unbefangenen, ob er die Vorſtellungen, die ein oft frommer Eifer ohne Kenntniß der Geſetze des All ſich von den einzelnen Dingen und Erſcheinungen der Natur gemacht hat, anders zu bezeichnen wüßte.

13. Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu ſehen, iſt der Geiſt der Wiſſenſchaft in ihrer Abſonderung: das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in dieſem zu ſchauen, iſt der Geiſt der Kunſt.

14. Mit dem Ernſt der Wiſſenſchaft jene Geſetze darſtellend, in denen, nach dem Ausdruck eines Alten, der unſterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Beſondere, das Einzelnſte ſelbſt umfaſſend, das All in ihm darzuſtellen, und ſo das Allgemeine und Beſondere auf unendliche Weiſe ineinsbildend iſt der Geiſt wahrer Philoſophie.

15. In welcher Form ſich übrigens dieſe Begeiſterung offenbart, ob in dem lyriſchen Erguß einer harmoniſchen Individualität, die den Einklang des Univerſums in ſich wiedertönen läßt, oder mit epiſcher

Digitized by Google

Ausbreitung und Fülle die Geſchichte des Univerſums dichtend, oder endlich in ſtreng plaſtiſcher Begrenzung, es ſey in dem noch herben Styl, den in der Wiſſenſchaft wie in der Kunſt das Syſtem gebiert, oder in dem durch Anmuth gemäßigten der ſchon freier gewordenen Kunſt, oder in der letzten Vollendung mit dramatiſchem Leben, in erhabener Sicherheit über die Sache, wo der tiefſte Ernſt und das freieſte Spiel ſich wechſelſeitig verklärend ſich wechſelſeitig erheben: dieß iſt in Bezug auf die Unendlichkeit des Stoffs (iſt nur dieſer aus der Allheit geſchöpft) und die Philoſophie ſelbſt gleichgültig, und bezeichnet nur verſchiedene Stufen der Bildung und der Reife der Kunſt.

16. Gleichwie aber, nach Winkelmanns Worten, der noch herbe und ſtrenge Styl der älteſten Plaſtik den durch Grazie verſchönten Erzeugniſſen der ſpäteren Kunſt vorangehen mußte, und wie nur diejenigen Staaten die Anlage haben groß zu werden, die von ſtrenger Geſetzgebung beginnen: ſo muß der Ernſt und die Strenge wiſſenſchaftlicher Bildung die Unwiſſenheit der Gemüther bezwungen haben, bevor die ſüßern Früchte der Philoſophie reifen mögen. Das Platoniſche: daß kein in der Geometrie Uneingeweihter hereintrete, gilt in viel allgemeinerer Bedeutung.

17. Nicht Formloſigkeit iſt das wahre Unendliche, ſondern, was in ſich ſelbſt begrenzt, von ſich abgeſchloſſen und vollendet iſt. Dieſe innere Vollendung des Unendlichen, die im Größten wie im Kleinſten abgedrückt iſt, gibt im Einzelnen einen Typus der Betrachtung und im Ganzen ein Syſtema der Erkenntniſſe.

18. Aber nicht nur das Ganze als Ganzes iſt göttlich. Auch der Theil und das Einzelne iſt es für ſich. Wäre die wiſſenſchaftliche Form auch bloß das Band um die volle Garbe, und ich reichte dir auch nur die einzelne Aehre dar, als ein Gewächs göttlicher Art, du müßteſt mir danken. Wie viel mehr, da ſie eine innere organiſche Verbindung iſt, wo jeder Theil von der Natur des Ganzen iſt, und in ſich ſelbſt lebt, wie er in dieſem lebt.

19. Weſſen ich mich rühme? — Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit

Digitized by Google

aller Erkenntniß ohne Unterſchied des Gegenſtandes, und damit die Unendlichkeit der Philoſophie verkündigt habe.

20. In kurzen Sätzen, mit ſo einfachen Zügen, als mir damals möglich ſchien, habe ich zuerſt im Jahr 1801 die Lehre von der Natur und dem All, auf eine neue Weiſe dargeſtellt [1]. Ich habe Urſache gefunden, über manches in dem Theil, wo die Betrachtung ins Beſondere eingeht, meine Anſicht zu verbeſſern oder zu ändern, überhaupt ſie zu erweitern. Die allgemeinen Gründe aber, wie ſie dort aufgeſtellt ſind [2], haben ſich mir bei jeder folgenden Unterſuchung, ſelbſt in dem, was mehr noch aus Divination als aus bewußter Erkenntniß entſprungen war, zum Wunder bewährt: die Wuth der tobenden Menge, die dieſe Lehre vom All als einen unter ſie geworfenen Zankapfel betrachtete, hat nach meiner beſten Einſicht von jenen Sätzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht, noch weniger Einen aufzuheben vermocht; und meine einzige Abſicht iſt, das Ganze und Allgemeine, wie es dort ausgeſprochen worden, ferner zu behaupten und in jedes nur mögliche Licht zu ſtellen.

21. Ich danke hiemit für alle mir bis jetzt bekannt gewordenen, wohl oder übel gemeinten, Verbeſſerungen in Materie und Form, die man jener Darſtellung zugedacht hat.

22. Zuvörderſt, ob die Religion höher ſey als Philoſophie, und, was in dieſer iſt, durch jene höher geſteigert werden könne, mag aus dem Vorhergehenden und Folgenden beurtheilt werden. Wohl iſt Religion nicht Philoſophie; aber die Philoſophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wiſſenſchaft verbände, wäre auch jenes nicht. Die Religion des Philoſophen aber hat die Farbe der Natur, ſie iſt die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabſteigt, nicht die einſiedleriſche müßiger Selbſtbeſchauung, welche mit dieſer ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philoſophie auf keine Weiſe in Verbindung zu ſetzen iſt.

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (Jena und Leipzig) 2ter Band 2tes Heft. [Bd. 4, S. 105 ff.].

[2] §. 1—50 der in der angeführten Schrift befindlichen Darſtellung.

Digitized by Google

23. Auch Poeſie iſt die Philoſophie, aber ſie ſey keine vorlaute, nur aus dem Subjekt ſchallende, ſondern eine innerliche, dem Gegenſtande eingepflanzte, wie die Muſik der Sphären. Erſt ſey die Sache poetiſch, eh' es das Wort iſt.

24. Am meiſten verbitte ich rhetoriſche Zuthat, womit einige dieſe einfache Lehre zu verbeſſern geſucht haben. In manchen Schriften ſolcher Verfaſſer hat mir das wohlbekannte Gewächs nicht anders gemundet denn als ein bei ihnen ſauer gewordener Wein, dem ſie, wie ſchlechte Wirthe, durch Honig oder Zucker aufzuhelfen ſuchen.

25. Wohl erkenne ich etwas Höheres denn Wiſſenſchaft, und was ihr davon ſaget, redet ihr nicht von euch ſelbſt; aber hat man darum das Höhere erreicht, weil man in der Wiſſenſchaft ſtümpert? So gewiß als jemand ein trefflicher Dichter iſt, weil er ſchlechte Proſa ſchreibt.

26. Die ihr Bewußtſeyn am meiſten verurtheilt, Schüler zu ſeyn, ſchreien am lauteſten über den Zwang der Schule, und Vortheil ſuchende Bewerber aller Art pflanzen ſich in die Naturphiloſophie nicht anders wie die übermüthigen Praſſer in das Haus des Odyſſeus: kein Wunder, wenn zuletzt ſelbſt freche Bettler, die ärmer an Geiſt ſind wie Irus an Habe, den, von deſſen Tiſche ſie noch immer den Abfall verzehren, zum Fauſtkampf herausfordern.

27. Wie eng aber haben ſelbſt manche von den Beſſern dieſe Sache betrachtet, welche nicht ſehen, daß ſie keine Sache bloß dieſer Zeit, und daß ich nichts gethan habe, als das Element hergegeben zu einer endlos möglichen Bildung. Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit ſich wandeln, Philoſophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von ſich ausſchließen können und mit dem einſeitigen Abſtraktum der intelligenten Welt das Ganze umfaſſen wollen.

28. Ob ich eine Schule will? — Ja, aber wie es Dichterſchulen gab. So mögen gemeinſchaftlich Begeiſterte in gleichem Sinn fortdichten an dieſem ewigen Gedicht. Gebt mir einige der Art, wie ich ſie gefunden habe, und ſorgt, daß auch der Zukunft Begeiſterte nicht fehlen, und ich verſpreche euch einſt noch den Ὅμηρος (das einigende Princip)

auch für die Wiſſenſchaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, ſo wie keines Hauptes noch Meiſters. Keiner lehret den andern, oder iſt dem andern verpflichtet, ſondern jeder dem Gott, der aus allen redet.

29. Lange habe ich vor Gegnern und andern Eiſen und Bogen hingeſtellt, ob ſie durchſchießen: das Folgende wird zeigen, ob ſie den Bogen zu ſpannen vermocht haben.

30. Der beſondern Abſicht gegenwärtiger Zeitſchrift gemäß habe ich diejenigen Grundſätze, die nöthig ſind, um der Naturphiloſophie im Beſondern zu folgen, nicht doctrinal, oder ſo, daß ich jederzeit nach ſtrenger Art die Beweiſe führte, ſondern mehr hiſtoriſch, zum Zeugniß der Sache, vorausſchicken wollen; und zwar ſchien das Zweckmäßigſte, davon in folgender Ordnung zu handeln.

a) Von der Ein- und Allheit.

31. Die Vernunft kann man niemanden beſchreiben: ſie muß ſich ſelbſt beſchreiben in jedem und durch jeden.

32. Der Sinn iſt göttlich darin, daß er das Beſondere zwar, aber jedes für ſich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eignen Welt. Er ſchaut, ſich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er ſchaut alſo in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflöſung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn iſt der Religion gleichzuſetzen.

33. Der Verſtand hingegen erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe iſt ſein Weſen. Allgemeinbegriffe bildend vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden insbeſondere auf, indem er es nur im Widerſchein andrer, nicht an ſich ſelbſt begreift. Er iſt zugleich das Setzende aller Unterſcheidbarkeit und Vielheit der Dinge, und inwiefern er das Allgemeine auf Koſten der Unendlichkeit im Beſondern auffaßt, der Wiſſenſchaft in ihrer Abſonderung vergleichbar.

34. Klarheit mit Tiefe, die Fülle des Sinns mit der Begreiflichkeit des Verſtandes vereinigend iſt die Einbildungskraft: dieſe iſt ſelbſt nur

Digitized by Google

der Sinn, der seiner Unendlichkeit sich bewußt ist, oder der Verstand, der zugleich anschauet.

35. Die Vernunft aber trägt in sich Sinn, Verstand und Einbildungskraft als ebenso viele Endlichkeiten, ohne selbst eine derselben insbesondere zu seyn. Sie erkennt weder bloß das verworrene Unendliche (ohne die Einheit), wie der Sinn, noch die leere Einheit (ohne die Unendlichkeit), wie der Verstand, sondern die Einheit und die Unendlichkeit, die Klarheit und die Fülle sind selbst eins in ihr, und nicht bloß auf besondere Weise, wie für die Einbildungskraft, sondern schlechthin und auf unendliche Weise.

36. Die Vernunft kann nichts bejahen, das nur in Beziehung oder Vergleichung Realität hätte (denn dadurch würde sie dem Verstande gleich und nur Endlichkeiten setzen): sie kann daher erstens keine Unterschiede bejahen, welcher Art sie seyen, dann kann sie auch nichts erkennen oder setzen, das nur durch ein anderes wäre, sondern das, was schlechthin und in jedem Betracht aus und von sich selbst, oder was die unendliche Position seiner selbst ist. Dieses ist die Idee der Absolutheit.

37. Die Vernunft mag daher nur erfüllt seyn von dem, was [nicht nur im Besonderen, sondern was schlechthin und durchaus allgemein, also] in allem und jedem das auf unendliche Weise sich selbst Gleiche, sich selbst Bejahende ist, und welches daher, als das sich Gleiche, oder als die Einheit unmittelbar auch Unendlichkeit oder Allheit ist. [Dieß nur Gott. Denn er ist Bejahung von sich selbst, d. h. die unauflösliche Identität von Prädicirendem und Prädicirtem. Da nur diese der Bestand und das Wesen aller Dinge, so Gott die Position aller Dinge, das in allen Dingen sich selbst Gleiche].

38. Die Bejahung der unendlichen Ein- und Allheit ist der Vernunft nicht zufällig, sondern ihr ganzes Wesen selbst, das auch ausgesprochen ist in dem Gesetz, von dem zugestanden wird, daß es allein unbedingte Bejahung in sich schließe, dem Gesetz der Identität (A=A).

39. Ihr betrachtetet dieses Gesetz als ein bloß formales und subjektives, und konntet darin nur die leere Wiederholung eures eignen

Digitized by Google

Denkens erkennen. Es hat aber keine Beziehung auf euer Denken, sondern ist ein allgemeines, ein unendliches Gesetz, welches aussagt vom Universum, daß in ihm nichts als bloß Prädicirendes oder als bloß Prädicirtes ist, sondern daß ewig und in allem nur Eines ist, welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, sich manifestirt und von sich manifestirt ist, mit Einem Wort, daß nichts wahrhaft ist, das nicht (36) absolut, nicht göttlich wäre.

40. Betrachtet jenes Gesetz an sich selbst, erkennet den Gehalt, den es hat, und ihr werdet Gott schauen.

41. Die unendliche Klarheit in unfaßlicher Fülle und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist Gott — unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtseyn von sich selbst, auf schlechthin einfache untheilbare Weise.

b) Von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten.

42. Nicht wir, nicht ihr oder ich, wissen von Gott. Denn die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott.

43. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

44. Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Carteſius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.

45. Die Eine Art des Erkennens, in welcher nicht das Subjekt, sondern das schlechthin Allgemeine (also das Eine) weiß (43), und in welchem eben daher auch nur das schlechthin Allgemeine das Gewußte ist (39), ist die Vernunft.

46. Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich

Digitized by Google

nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, ſondern nur eine Vernunft, die uns hat. Die Vermögen aber zur Erkenntniß Gottes in ſich aufſuchen und zählen oder wägen, iſt die äußerſte Gränze der Verwirrung und der innern Verſinſterung des Geiſtes.

47. Auch die Vernunft iſt nicht eine Bejahung des Einen, die ſelbſt außer dem Einen wäre, ſondern ein Wiſſen Gottes, welches ſelbſt in Gott iſt. Iſt nichts außer Gott, ſo iſt auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat in der ewigen Selbſtbejahung (36), d. h. ſie iſt ſelbſt das Seyn Gottes und in dieſem Seyn.

48. Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, ſondern ſie iſt dieſe Idee, nichts außerdem. Das Licht hat nicht die Idee der Körper, wohl aber iſt es dieſe Idee. Wie man nun bei dem Licht nicht fragen kann, woher ihm ſeine Klarheit komme, da es eben die Klarheit ſelbſt iſt, ſo kann man von der Vernunft nicht fragen, woher ihr die Idee Gottes komme, da ſie eben ſelbſt dieſe Idee iſt. So wenig man ferner das Licht weiter beſchreiben, oder die Idee von ihm wieder mittheilen kann, ſo wenig kann man die Erkenntniß Gottes weiter beſchreiben oder mittheilen, denn ſie iſt, ſelbſt indem ſie ſich im Subjekt ausſpricht, doch nichts Subjektives, ſondern geht aus der Vernichtung aller Subjektivität hervor. Wie vielmehr jeder das Licht als eine wahre Objektivität und als leuchtend in der Natur nur anſchauen und betrachten kann, ſo muß er die Idee Gottes als an ſich leuchtend in der Vernunft und in denjenigen anerkennen, die, nicht aus Macht der Selbſtheit, ſondern aus Macht Gottes davon reden; denn ohne göttliche Begeiſterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden.

49. Dieſe Idee iſt kein Gegenſtand des Beſtreitens oder der Zwietracht; alle Beſonderheit, aus welcher allein Widerſtreit kommt, geht unter in ihr. Der Unſinnige, der ſie leugnet, ſpricht ſie aus, ohne es zu wiſſen; er vermag nicht zwei Begriffe vernunftgemäß zu verbinden als in dieſer Idee.

50. Gott iſt nicht das Höchſte, ſondern er iſt das ſchlechthin Eine;

Digitized by Google

er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern als alles in allem. Auch das Höchste ist dieses nur in Beziehung auf etwas Niedereres; Gott aber ist das schlechthin Beziehungslose, allein aus sich selbst und durch sich selbst Affirmable.

51. Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche.

52. In keiner Art der Erkenntniß kann sich Gott als Erkanntes [als Objekt] verhalten: als Erkanntes hört er auf Gott zu seyn. [Wir sind niemals außer Gott, so daß wir ihn uns fürsetzen könnten als Objekt]. Sondern wie das Gefühl des Schwerseyns selbst das Seyn in der Schwere ist, so ist die Erkenntniß Gottes selbst das Seyn in Gott. Es ist kein Subjektives und kein Objektives, weil es nicht ein Verschiedenes ist, das erkennt und das erkannt wird, sondern nur ein und dasselbe (51), Gott.

53. An sich verwerflich ist ebenso jede Art der Betrachtung, in welcher das Subjekt als Subjekt besteht. Du redest von einer Ahndung des Göttlichen, einem Glauben, den du höher setzest als die Erkenntniß. Das Göttliche aber ahndet das Göttliche nicht, denn es ist selbst das Göttliche; auch gibt es keinen Glauben an Gott als eine Beschaffenheit des Subjekts. Du wolltest also nur dieses retten, keineswegs aber das Göttliche verklären.

54. Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menschen nicht auf menschliche, physische oder psychologische, sondern auf göttliche Weise zwingt, zu handeln, wie es recht ist [wie es ein Handeln gibt, in dem das Individuum sich selbst vergißt]: so gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menschen selbst stammt, und in der das Erkennende als ein solches, ebenso wie dort das Handelnde, aber mit ihm auch nothwendig das Erkannte, als Erkanntes, verschwindet. [1]

[1] Diese Sätze zeigen den Werth des bis jetzt namhaftesten, aber ohne Zweifel auch letzten Versuches die Erkenntniß des Absoluten in eine Subjektivität zu

Digitized by Google

c) Von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß oder der Unmöglichkeit etwas von der Idee des Abſoluten zu abſtrahiren oder aus ihr herzuleiten.

55. Kaum iſt aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, ſo tritt der Verſtand hinzu, um Theil zu haben an dieſem Gut. Er möchte das, was in jener Idee als ewig und abſolut eins geſetzt iſt, getrennt betrachten, und dem, was nur Realität hat in der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit. Jede ſolche Abſtraktion gibt ihre Nichtigkeit unmittelbar durch den Widerſpruch kund, den ſie zur nothwendigen Begleitung hat.

56. Ihr meintet, mit dieſen Widerſprüchen, in die ſich die Idee auflöst, ſobald ihre untheilbare Einheit aufgehoben wird, gegen die Vernunft und gegen die Idee ſelbſt zu ſtreiten, während ihr wahrhaft nur ihr inneres Weſen offenbartet. Eben dadurch ward und wird offenbar, daß der Verſtand keines der möglichen Entgegengeſetzten für ſich bejahen kann, ohne Widerſpruch, daß jedem ſolchen ein anderes Gleiches mit gleichem Recht entgegengeſetzt wird, und daß nur die untheilbare Einheit der Idee in ihrer Untheilbarkeit Wahrheit hat.

57. Von der Vernunftidee Gottes, daß er die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt, möchte der Verſtand zuvörderſt das Affirmative und das Affirmirte abſondern und Gott als das eine oder das andere für ſich begreifen. Von jedem der beiden Glieder aber, in welche die Idee auflösbar ſcheint, läßt ſich, eben durch die Idee ſelbſt, das Widerſprechende aufzeigen.

58. Die Idee, daß Gott die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt iſt,

verwandeln. Unerwartet zwar konnte er dem Verfaſſer nicht ſeyn, welcher ihn in den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums S. 149 [Bd. 5, S. 278] ſo beſtimmt vorhergeſagt hat, daß er jetzt nicht beſtimmter davon ſchreiben könnte. Dieſes Zeitalter verlangt ein Wiſſen als Wiſſen des Subjekts, eine Sittlichkeit als eine ſelbſtgegebene des Individuums. In einem ſolchen Sinn ſchließe ich dieſe ſo wie jenes aus dem Vernunftſyſtem allerdings aus, und zwar auf ganz poſitive Weiſe aus, und ich freue mich, daß man angefangen hat dieß zu erkennen.

Digitized by Google

Subjekts möglich ist (ein Gegensatz, der in Gott undenkbar ist), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengesetzt werden kann. Aber nichts, das in Beziehung, nichts also, das im Gegensatze stehen kann, ist affirmabel durch die Vernunft (36) und von Gott.

65. Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute, schlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist dem der unendlichen Selbstbejahung Gottes (36) und dasselbe bezeichnet.

66. Die Vernunft setzt in dieser Idee weder die Negation von Gegensätzen, noch setzt sie auch wirklich Gegensätze in ihr. Nicht die Verneinung, denn alsdann wäre die Einheit selbst eine bloß verneinende und insofern bedingte. Die Gegensätze sind aber in jener Idee nicht auf eine negative, sondern auf eine positive Weise vertilgt; nicht ihre Verschiedenheit ist verneint, sondern ihre absolute Identität ist gesetzt. Aber ebensowenig gilt das Gegentheil, daß die Gegensätze in jener Idee als wirklich gesetzt wären. Sie sind nicht, denn ihre positive Identität ist gesetzt, und sie sind auch nicht nicht, denn es ist nicht ihre Negation gesetzt.

67. Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht seyn[1], oder Synthese, sondern allein gänzliches Einssein.

68. Wir versuchen diesen, an sich freilich sehr klaren, den meisten aber doch nicht klaren Unterschied durch einige Beispiele deutlich zu machen. Der Ruhepunkt eines Hebels stellt das Gleichgewicht zweier entgegengesetzter Kräfte dar; er ist das Vereinigende beider, aber er ist keineswegs ihre absolute Identität. Er ist, was er ist, nämlich Ruhepunkt, nur relativ auf beide entgegengesetzte, nicht an sich selbst;

[1] Ein Gleichgewicht Entgegengesetzter ist das Höchste, wozu man es mit Relationen bringen kann: daher dieses Mißverstehen der Idee durch diejenigen, welche nichts begreifen außer Relationen. Die meisten haben denn doch dieses Produkt ihres Nichtverstehens bestritten. Was soll man aber von denen urtheilen, die nicht dagegen, sondern — damit gegen mich streiten wollen?

Digitized by Google

Seyn daher die Erkenntniß in ſich ſchließt, und zwar auf unendliche Weiſe, und hinwiederum die Erkenntniß das Seyn. Aber eben deßhalb iſt es unmöglich, Gott ein Seyn oder ein Erkennen insbeſondere zuzuſchreiben. Denn die Selbſtbejahung Gottes iſt eine unendliche, das Erkennende alſo und das Erkannte iſt ein und daſſelbe in ihm[1], und es iſt inſofern kein Erkennen in Gott. Gleichwohl iſt Gott auch nicht Verneinung alles Erkennens, ein völlig blindes Abſolutes, bloßes Seyn. Denn das Seyn iſt, als ſolches, nur im Gegenſatz des Erkennens, das Seyn Gottes iſt aber die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt, alſo nicht die Verneinung des Erkennens.

62. Daſſelbe läßt ſich in allgemeinerem Sinn von dem Gegenſatze des Seyns und des Handelns zeigen. In Gott iſt weder ein Handeln noch auch eine Verneinung des Handelns. Nicht ein Handeln, denn die unendliche Selbſtbejahung Gottes fließt zuſammen mit dem Seyn Gottes, und iſt ſelbſt dieſes Seyn (61); dennoch iſt das Handeln in Gott auch nicht verneint, darum, weil er im Seyn die unendliche Affirmation ſeiner Selbſt iſt. So kann der Umkreis des Cirkels als ein Seyn betrachtet werden, aber als Seyn ſchließt es ein Handeln in ſich, nämlich das abſolute Sichſelbſterkennen der Einheit als Allheit.

63. Dieſe kurze Betrachtung (55—63) reicht hin zum Beweis, daß die Idee des Abſoluten jeder Abſtraktion widerſteht, daß ſie ſchlechthin untheilbar, daß es alſo unmöglich iſt, irgend etwas aus ihr durch Analyſe oder Abſtraktion zu entwickeln.

64. Der Satz, daß das Abſolute keine Prädicate hat,[2] iſt inſofern ganz richtig, als das Prädicat ſelbſt nur im Gegenſatz des

[1] Correktur im Handexemplar: Denn in der Selbſtbejahung Gottes iſt das Erkennende und Erkannte ein und daſſelbe. Anm. d. H.

[2] Der Verfaſſer der bekannten Aphorismen über das Abſolute, die eine Parodie der ſogenannten neueſten Philoſophie ſeyn ſollen, von Gegnern derſelben aber treulich nachgeſchrieben wurden, hat auch dieſen Satz aufgenommen. Indeß wäre ihm, beſonders auch in dieſer Beziehung, ein trefflicher Aufſatz Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie und ſeine verſchiedenen Modificationen ꝛc. zum genauen Nachleſen zu empfehlen. Er ſteht im kritiſchen Journal der Philoſophie. Bd. 1, St. 2.

Digitized by Google

Subjekts möglich iſt (ein Gegenſatz, der in Gott undenkbar iſt), und inwiefern auch jedem möglichen Prädicat ein anderes entgegengeſetzt werden kann. Aber nichts, das in Beziehung, nichts alſo, das im Gegenſatze ſtehen kann, iſt affirmabel durch die Vernunft (36) und von Gott.

65. Das Abſolute kann daher ewig nur ausgeſprochen werden als abſolute, ſchlechthin untheilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich iſt dem der unendlichen Selbſtbejahung Gottes (36) und daſſelbe bezeichnet.

66. Die Vernunft ſetzt in dieſer Idee weder die Negation von Gegenſätzen, noch ſetzt ſie auch wirklich Gegenſätze in ihr. Nicht die Verneinung, denn alsdann wäre die Einheit ſelbſt eine bloß verneinende und inſofern bedingte. Die Gegenſätze ſind aber in jener Idee nicht auf eine negative, ſondern auf eine poſitive Weiſe vertilgt; nicht ihre Verſchiedenheit iſt verneint, ſondern ihre abſolute Identität iſt geſetzt. Aber ebenſowenig gilt das Gegentheil, daß die Gegenſätze in jener Idee als wirklich geſetzt wären. Sie ſind nicht, denn ihre poſitive Identität iſt geſetzt, und ſie ſind auch nicht nicht, denn es iſt nicht ihre Negation geſetzt.

67. Abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven kann nicht bloßes Gleichgewicht ſeyn[1], oder Syntheſe, ſondern allein gänzliches Einsſeyn.

68. Wir verſuchen dieſen, an ſich freilich ſehr klaren, den meiſten aber doch nicht klaren Unterſchied durch einige Beiſpiele deutlich zu machen. Der Ruhepunkt eines Hebels ſtellt das Gleichgewicht zweier entgegengeſetzter Kräfte dar; er iſt das Vereinigende beider, aber er iſt keineswegs ihre abſolute Identität. Er iſt, was er iſt, nämlich Ruhepunkt, nur relativ auf beide entgegengeſetzte, nicht an ſich ſelbſt;

[1] Ein Gleichgewicht Entgegengeſetzter iſt das Höchſte, wozu man es mit Relationen bringen kann: daher dieſes Mißverſtehen der Idee durch diejenigen, welche nichts begreifen außer Relationen. Die meiſten haben denn doch dieſes Produkt ihres Nichtverſtehens beſtritten. Was ſoll man aber von denen urtheilen, die nicht dagegen, ſondern — damit gegen mich ſtreiten wollen?

Digitized by Google

dieſe reduciren ſich wechſelſeitig in ihm zur Null, nicht aber er ſelbſt, als er ſelbſt, iſt die poſitive Null beider.

69. Beiſpiele des abſoluten Einsſeyns Entgegengeſetzter bietet nothwendiger Weiſe die ganze Natur, bieten alle Wiſſenſchaften in Menge dar. Wer die Materie auch nur auf die einfachſte Art aus Contraktion und Expanſion zu begreifen verſuchte, würde nie zu einer realen Materie gelangen, ſolange er jene beiden wie die Kräfte eines Hebels entgegengeſetzt annähme, wenn er die Materie nicht durchaus und in jedem Punkt als expanſiv und als attraktiv dächte auf untheilbare Weiſe.

70. Oder man denke ſich ein Sinneswerkzeug; ein Sehorgan z. B.: ein ſolches iſt in jedem Punkte ſeines Weſens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins. Das Sehen und das Seyn verhalten ſich nicht wie Faktoren zueinander, die ſich auf die Null reducirten, und doch iſt auch das Organ nicht bloß Seyn, abſtrahirt von dem Sehen (ſonſt wäre es nur Materie), noch bloß Sehen, abſtrahirt von dem Seyn (ſonſt wäre es nicht Organ); ſondern es iſt ganz Seyn und ganz Sehen. Es iſt in dem Seyn auch ein Sehen und in dem Sehen ein Seyn.

71. Die Idee des Kreiſes iſt eine ſchlechthin einfache und untheilbare Idee. — Wenn ſchon Mittelpunkt und Umkreis räumlich (im concreten Kreis) außereinander liegen, ſo ſind ſie doch in der Idee des Kreiſes eins. Von dem Kreis kann nicht abſtrahirt werden; denn der Mittelpunkt für ſich, ohne den Umkreis, iſt auch nicht Mittelpunkt; der Umkreis für ſich, abſtrahirt von dem Mittelpunkt und ſonach vom ganzen Kreis, auch nicht Umkreis. Wahrhaft wird alſo in der Idee des Kreiſes weder der Mittelpunkt für ſich noch die Peripherie für ſich geſetzt, ſondern in jedem nothwendig ſchon der Kreis, d. h. die abſolute Einheit. Der Mittelpunkt iſt der Kreis in ſeiner Affirmativität angeſchaut oder der ideale Kreis; denn was iſt überhaupt der Punkt als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmeſſer oder ein Kreis, deſſen Peripherie mit dem Centrum zuſammenfällt? Dagegen iſt die Peripherie nur der Kreis in ſeinem Affirmirtſeyn oder in der Totalität angeſchaut.

Digitized by Google

Die Einheit ist hier als solche gleich der Allheit, der Mittelpunkt als solcher gleich der Peripherie (denn da die Größe der Peripherie gleichgültig ist, so ist sie = dem Punkt). Das Einsseyn beider ist nicht das zweier Theile, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen, beide sind nicht Faktoren des Kreises, dieser nicht das Produkt noch die Synthese beider: er ist ihre absolute Identität.

72. Die ganze Natur streitet gegen jede Abstraktion, z. B. die der Materie als eines reinen Seyns, von dem alles subjektive, innere Leben, alle Perception negirt ist. Wenn auch in den tiefern Sphären der Natur die Perceptionen dunkler und undeutlicher sind, so sind sie doch in den Thieren unverkennbar, die wir deßhalb gleichwohl als bloße materielle Wesen betrachten. Wie kommt nun hier die Perception zur Materie hinzu, wenn diese nicht an sich schon und als Seyn auch perceptiv ist? Das Handeln der Thiere ist ein völlig blindes. Wir denken uns nicht sie selbst als handelnd, sondern ein anderes, einen objektiven Grund als handelnd in ihnen; gleichwohl erkennen wir mit unwidersprechlicher Gewißheit, welche uns die Sinnigkeit jener Handlungen, besonders der Kunsttriebe aufdrängt, daß dieses, relativ auf die Thiere bloß objektive Princip, an sich betrachtet, auch ein subjektives, ein dem bewußten ähnliches in der Bewußtlosigkeit sey, ohne daß wir dabei irgend einen Dualismus setzen. Auch die hartnäckigste Angewöhnung, in der Natur die bloße Objektivität zu sehen, hätten längst die Erscheinungen außerordentlicher Zustände des Menschen, an welchen, selbst nach der gemeinen Vorstellung, die Seele keinen Theil hat, überwinden können, z. B. die geschickten und sichern Handlungen des Nachtwandlers, die völlig so bewußtlos geschehen, und dennoch nicht selten ebenso viel Zweckmäßigkeit verrathen als die Handlungen der Thiere, der beständigen Somnambulisten.

73. Die Meinung ist daher keineswegs, daß die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nur das besondere Wesen Gottes sey (denn das Wesen Gottes ist kein Besonderes), sondern daß sie das Wesen aller Dinge, das schlechthin Allgemeine sey, und nichts bejaht werden oder seyn möge, das nicht gleich affirmativ und gleich affirmirt

Digitized by Google

ſey ohne allen Dualismus. Denn ſo wenig es eine reelle Entgegenſetzung iſt, wenn ein und daſſelbe Weſen zwei verſchiedene Namen trägt, A und B, und ſo wenig das Weſen A und das Weſen B in dieſem Fall zwei verſchiedene Weſen, wie ſie vielmehr nur Ein Weſen ſind, ſo iſt jedes durch Vernunft Affirmable nur Ein Weſen, und als das Eine ganz und durchein affirmativ, und ganz und durchein affirmirt, ganz ideal und ganz real.

74. Daß aber dieſe abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven das Gleiche in allem iſt, davon liegt der Grund nur in Gott, der die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt, und durch welchen, als allgemeine Subſtanz, alle Subſtanz gleichfalls in ſich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten iſt.

75. So wenig nun (55—74) die Abſtraktion etwas vermag über die Idee Gottes, ſie zu beugen oder etwas Beſonderes aus ihr herauszunehmen und für ſich zu ſetzen: ſo unmöglich iſt es, aus dieſer Idee etwas auf dem Wege des Entſtehens oder des Hervorgehens aus derſelben abzuleiten.

76. Alles iſt urſprunglos, ewig in Gott. Denn, was kraft deſſen Idee ſeyn kann, iſt nothwendig und iſt ewig, und was nicht auf dieſe Weiſe ſeyn kann, vermag überhaupt nicht zu ſeyn. Nichts kann daher in Gott oder aus Gott wahrhaft entſtehen.

77. Gott neigt ſich zu nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er iſt allſelig; er bewirkt nichts, denn er iſt alles. Die unendliche Bejahung von ſich ſelbſt iſt keine Handlung, zu der ſich Gott als das Subjekt verhielte, ſondern ſie iſt ſelbſt das Seyn Gottes. Gott wird nicht dadurch, daß er ſich ſelbſt bejaht oder erkennt, ſondern er iſt ein unendliches Selbſterkennen in dem unendlichen Seyn, nicht außer dem und in abgeſonderter Handlung.

78. So einfach dieſe Idee der unendlichen Selbſtbejahung des unendlichen von- und aus-ſich ſelbſt-Seyns an ſich iſt, ſo ſchwer iſt ſie für den Verſtand, der nur in Gegenſätzen ſein Weſen hat. Dieſem iſt ſie entweder eine Selbſttheilung Gottes, ſo daß er z. B. einen Theil ſeiner ſelbſt objektiv ſetzte (als Welt), den andern für ſich behielte, das

Digitized by Google

iſt, daß er ſich ſelbſt im Subjekt und im Objekt als negirt ſetzte, welches gegen die erſte Idee Gottes ſtreitet, die unendliche Poſition von ſich ſelbſt zu ſeyn; oder eine Selbſtdifferenziirung, da ſie im Gegentheil, wäre nur überhaupt ein Handeln in Gott, die Selbſt-Identifizirung Gottes ſeyn müßte. Sie iſt es nicht, weil Gott nicht ſich identifizirt, ſondern die abſolute Identität iſt.

79. Von demſelben Werth, d. h. gänzlich widerſprechend, iſt die Vorſtellung eines Herausgehens des Abſoluten aus ſich ſelbſt. Könnte Gott aus ſich ſelbſt herausgehen, ſo wäre er eben deßhalb nicht Gott, nicht abſolut. Die Abſolutheit oder die unendliche Selbſtbejahung iſt vielmehr das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, ſondern als das ewige Seyn und Beſtehen Gottes in ſich ſelbſt.

80. Dieſe Betrachtung (75—79) ſo wie die frühere (55—74) zeigt, daß der Verſtand keinen Theil haben kann an der Idee des Abſoluten, und wenn der Wiſſenſchaft nur dieſe zwei Wege zur Erkenntniß offen ſind, der der Analyſe oder Abſtraktion, und der des ſynthetiſchen Ableitens (wie dieß nach der herrſchenden Vorſtellung allerdings der Fall iſt), ſo leugnen wir alle Wiſſenſchaft des Abſoluten. Es läßt ſich von Gott nichts abſondern, denn eben darum iſt er abſolut, weil ſich von ihm nicht abſtrahiren läßt; es läßt ſich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entſtehend, denn eben darum iſt er Gott, weil er alles iſt. — Speculation iſt alles, d. h. Schauen, Betrachten deſſen, was iſt in Gott. Die Wiſſenſchaft ſelbſt hat nur inſoweit Werth, als ſie ſpeculativ iſt, d. h. Contemplation Gottes wie er iſt.[1]

Die bisherigen Erklärungen enthalten die bloßen Anfänge der Philoſophie, über welche mit jemandem zu ſtreiten völlig zwecklos iſt. Denen, welche ſich, nach ihren vielfachen Aeußerungen, von dem Abſoluten nun einmal keine andere Vorſtellung machen können als die eines Dings, und zwar eines Dings, dem die Identität des Subjektiven und Objektiven als eine Eigenſchaft inhärirt, weitere Erläuterungen

[1] Man vergleiche hiemit die Abhandlung von der Art alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Heft II, §. IV. [B. IV, S. 391].

Digitized by Google

geben zu wollen, würde gleichfalls völlig unnütz ſeyn. — Von allen Erörterungen der einfachſten Idee gilt übrigens, was Leibniz irgendwo ſagt: „On a dit, que si l'esprit avoit une vue claire et directe de l'Infini, le P. Malebranche n'auroit pas eu besoin de tant de raisonnements pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejetteroit la connoissance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. Ces sortes d'objections ne valent rien, car on a besoin de travail et d'application pour donner aux hommes l'attention nécessaire aux notions les plus simples, et on n'en vient guères à bout qu'en les rappelant de leur dissipation à eux-mêmes. C'est aussi pour cela, que les théologiens, qui ont parlé de l'éternité, ont eu besoin de beaucoup de discours, de comparaisons et d'exemples pour la bien faire connoître, quoiqu'il n'y ait rien de plus simple que la notion de l'éternité etc. etc.“

d) Von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit iſt, und von dem ewigen Nichtſeyn des Endlichen.

81. Alle wahre Betrachtung, auch des Einzelnen, iſt Intuition aktueller Unendlichkeit.

82. Im Vorhergehenden haben wir die Idee Gottes in ihrer Einfachheit betrachtet, inwiefern ſie abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven überhaupt iſt. Jetzo kommt zu betrachten, wie ſie dieſes auf unendliche Weiſe, oder wie Gott Poſition von ſich ſelbſt nicht nur überhaupt, ſondern auf unendliche Art iſt.

83. Gott iſt die unendliche Poſition von ſich ſelbſt, heißt: Gott iſt die unendliche Poſition von unendlichen Poſitionen ihrer ſelbſt. Eine aktuelle Unendlichkeit lauterer Selbſtbejahung iſt begriffen in der ſchlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott ſich ſelbſt bejahet.

84. Dieſe Unendlichkeit kann man nur intellektuell anſchauen und betrachten, aber nicht durch Denken erreichen oder entwickeln. Haſt du einen Sinn für die aktuelle Unendlichkeit in den ſinnlichen Dingen, für die Art z. B., wie das Licht in dem Licht ſelbſt unendlich iſt und in

Digitized by Google

der einfachen Klarheit Strahl aus Strahl unendlich hervorquillt, ſo haſt du ein ſchwaches und entferntes Bild der Art, wie in der Poſition Gottes eine Unendlichkeit von Poſitionen begriffen iſt, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift.

85. Die beſondern, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieſer nicht voran, noch iſt dieſe die Zuſammenſetzung von jenen, ſondern ſie iſt ihre abſolute Einheit oder ihr Centrum, die Poſition aller und einer jeden auf gleiche Weiſe, wie das Licht nicht zuſammengeſetzt iſt von Strahlen, ſondern die unendliche und untheilbare Poſition von Strahlen iſt.

86. Hinwiederum mag in der Einheit der unendlichen Poſition, damit Gott ſich ſelbſt bekräftigt, nichts begriffen oder affirmirt ſeyn, das nicht ihr gleich und, wenn gleich in ihr, die Poſition ſeiner ſelbſt wäre.

87. Jede Poſition, als nur begriffen in Gott, iſt dadurch unterſchieden von Gott, daß dieſer nothwendiger Weiſe ohne alle Relation iſt, da er nichts außer (praeter) ſich hat, mit dem er verglichen werden könnte, die Poſition aber im Verhältniß ſeyn kann, da ſie anderes außer ſich hat.

88. Aber jede Poſition iſt als eine ſelbſt unendliche in Gott, d. h. ſie iſt nicht vermöge eines Allgemein-Begriffs, oder durch das, was ſie mit andern gemein hätte, ſondern ſie folgt unmittelbar aus Gott, als ein eignes All, das wieder eine Unendlichkeit von Poſitionen (84) begreift, als ob nichts außer ihr wäre, und dieſe göttliche Selbſtändigkeit jeder Poſition gilt nothwendig ins Unendliche.

89. Die Beziehung alſo, welche die Poſition auf andere Poſitionen hat (87), iſt vor Gott und in Gott ewig als nichtig geſetzt, iſt unerſchaffen von Gott: wie die Schwere zwar den Körper ſchafft, ſeiner Realität nach, aber nicht den Schatten, den er auf andere wirft oder von andern empfängt (denn dieſen kann ſie nicht ſchaffen, weil er nichts iſt), oder überhaupt diejenigen Eigenſchaften, die er nur in Relation hat, und die für ſie (für die Schwere) nichts ſind.

90. Gleich ewig und ewig eins in Gott iſt die untheilbare

Digitized by Google

Einheit (85) der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche für-sich-selbst-Seyn dieser Positionen (88), welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides schließt sich wechselseitig ein. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur inwiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist; abgesehen von dieser Einheit fiele es der bloßen Relation mit anderem anheim. Die Einheit aber ist wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer selbst, nur insofern sie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist.

91. Dasselbe, was von Gott wahr ist, daß er nämlich die Einheit und die Unendlichkeit der Positionen gleich ewig in sich trägt, läßt sich auch von dem All zeigen. Ein All vermag nicht zu seyn, was nur aus Theilen zusammenfließt, sondern, was an sich untheilbare Position ist, und, die Theile in sich begreifend, insofern der Idee nach ihnen vorangeht. Ein All vermag aber auch nicht zu seyn, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht.

92. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen) zu seyn, absolutes All.

93. Hinwiederum ist das All nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott.

94. So wenig Gott außer der unendlichen Position seiner selbst noch ein besonderes, von dieser verschiedenes Seyn hat, so wenig ist im All noch eine von den in ihm begriffenen Positionen verschiedene Existenz; sondern diese selbst sind das allein Reale im All.

95. Das All ist daher lautere Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind, ohne alle Negation.

Digitized by Google

96. Das Gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.

97. Besonderes kann nichts in Gott seyn als das Gottgleiche (83), also (59) das Wesen, sofern es unmittelbar auch das Seyn und demnach die Position von sich selbst ist.

98. Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besonderen, sofern es unmittelbar auch Seyn und demnach unendliche Position von sich selbst ist, haben die Alten Idea genannt.

99. Die Idea ist daher auf keine Weise zu denken als Allgemeinbegriff oder als Gattungswesen; denn jener ist der Begriff im Gegensatz mit dem Seyn, die Idee aber der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn; auch ist sie nicht außer dem Besondern, sondern selbst das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist.

100. Die Idea kann daher auch beschrieben werden als die Vollkommenheit der Dinge; und die Dinge nach den Ideen betrachten, heißt die Dinge ihrer Position nach betrachten, wie sie in Gott an sich selbst sind, ohne Relation aufeinander.

101. Es sind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbstbejahung und nun wahrhaft als Dinge für sich wären und lebten, sondern die Dinge wahrhaft, d. h. in ihrem Wesen betrachtet, sind selbst nur Ausstrahlungen, oder in Leibnizens Bild zu reden, Fulgurationen der unendlichen Bejahung, die, wie sie nur in ihr und mit ihr seyn können, ebenso auch in sich selbst sind.

102. Denn gleichwie der Blitz ausgehet von der finstern Nacht und hervorbricht durch eigne Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung oder Bewegung, sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle.

103. Die Besonderheit jeder Position kann auf gedoppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern sie nur das Begriffenseyn im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erscheinen kann, nur inwiefern

Digitized by Google

nicht zugleich auf den Grund und das Weſen dieſes Begriffenſeyns reflektirt wird, welches die Gottgleichheit ſelbſt iſt (97); denn iſt das Beſondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, ſo iſt es auch ewig und als ein ſelbſt Unendliches (88) aufgenommen, und in dieſer Beziehung iſt die Beſonderheit keine Negation, ſondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch ſie Unendlichkeit für ſich, eine eigne Welt (Monas) iſt. In dieſem Sinn iſt der Grad der Perfektion jedes Weſens gleich dem Grad ſeiner Beſonderheit.

104. Das erſte Verhältniß, des bloßen Begriffenſeyns im verneinenden Sinne, beſtimmt der beſondern Poſition ihre Beziehung zu andern Poſitionen; nach dem andern aber hat ſie bloß das unmittelbare Verhältniß zu Gott, und dieſes iſt ihr ewiges Leben.

105. Gleichwie aber in Gott ſelbſt Unendliches ſtets aus Unendlichem hervorquillt: alſo iſt auch jede in Gott begriffene Poſition ſelbſt wieder ein All von Poſitionen (84), die einerſeits ebenſo nur in ihr und nach ihr ſeyn können (der Idee nach), wie die beſondern Affirmationen nur in der Allaffirmation ſeyn können, andererſeits aber ebenſo für ſich unendlich ſind wie dieſe.

106. Auch die beſondere Poſition, als wieder in ſich begreifend eine Unendlichkeit von Poſitionen, iſt das Centrum oder die abſolute Einheit derſelben.

107. Das bloße Seyn der Poſitionen in Bezug aufeinander, welches nicht durch Gott bejahet und keine poſitive Folge aus Gott iſt (89), gebiert aber eben deßhalb, und wegen ſeiner Nichtigkeit vor Gott, auch ein bloß nichtiges Weſen und Seyn.

108. In Bezug auf Gott iſt jede Poſition, es ſey, daß ſie ſelbſt ein All von Poſitionen, oder in einem ſolchen begriffen ſey (106), ſtets in eigenthümlicher Unendlichkeit, und iſt nicht durch eine andere, ſondern nur durch das Verhältniß zu dem gemeinſamen Centro. In der Beziehung auf andere aber (durch welche zugleich die Beziehung auf das Centrum für ſie aufgehoben iſt) bedarf die Poſition der andern, und hat ein abhängiges und bedürftiges Seyn.

109. Das Centrum oder die abſolute Einheit iſt das Bekräftigende

Digitized by Google

in jeder Poſition, das Affirmative in jedem Affirmirten. In der Beziehung der Poſitionen aufeinander aber, wodurch für ſie zugleich die Beziehung auf das allgemeine, oder (was daſſelbe iſt) auf ihr beſonderes Centrum (106) verloren geht, zerfallen ſie nothwendig in ſich ſelbſt, indem ſie von der jeder eingebornen Einheit ſich ab- und der Einheit mit andern Poſitionen zuwenden, welche nur relativ, nicht weſentlich ſeyn kann.

110. Zwar kann durch die bloße Relation, da ſie an ſich nichtig iſt, die Unendlichkeit und Einheit der Idea ſelbſt nicht vernichtet werden, und ihr Weſen ſcheint durch in dem durch Relation Beſtehenden, aber bloß als Gleichniß oder Abbild der wahren und urbildlichen Identität.

111. Das in der Relation Entſtandene iſt, inwiefern es bloß auf Relation beruht, auch ein bloßes Ens imaginarium, leeres Geſchöpf ohne innere Einheit, ein Scheinbild (simulachrum), das iſt und auch nicht iſt, je nachdem es betrachtet wird.

112. Es iſt, wie die Bilder ſind, welche von zuſammengelenkten oder auseinandergebrochenen Strahlen unter gewiſſen Verhältniſſen hervorgebracht werden. Es iſt nicht, weil es kein Unum per se, ſondern ein bloßes Unum per accidens iſt.

113. In Gott iſt nur die Einheit als beſtehend in jeder Poſition für ſich, oder in der Unendlichkeit, und die Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit, keineswegs aber iſt die zuſammengefloſſene Einheit, welche innerlich kraftlos und nur ein durch Relationen erzwungenes Band iſt, wodurch die Poſitionen zuſammengehalten werden.

114. Dieſes Leben, welches die Dinge bloß in Relation haben, und inwiefern ſie es nur durch dieſe haben, iſt es, welches einen Anfang hat durch Entſtehen und Geburt und ein Ende durch Auflöſung oder Tod. Das Leben jedes Dinges in Gott iſt eine ewige Wahrheit (99), das Zeitleben aber iſt nur das Leben des Dinges, ſoweit es durch die bloßen Verhältniſſe der Poſitionen untereinander möglich iſt, d. h. es iſt ein nichtiges Leben (89).

115. Jenes Bild, das nichts für ſich und an ſich iſt (111), wird gleichwohl, in dieſem Nichtsſeyn für ſich, Widerſchein, ſowohl der

Digitized by Google

Unendlichkeit (denn die Positionen sind in ihm nur verbunden, aber nicht eins) als der Einheit; und wie diese beiden in Gott und der Idea auf absolute Art eins sind, so in dem Ding endlicher Weise.

116. Die Idea ist der in dem Nichtsseyn des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar und erscheinen macht.

117. Die Positionen in ihrer unendlichen Freiheit widerstreben dem unwesentlichen und bloß durch Relationen aufgelegten Band, da sie im Centro ein göttliches und unendliches haben. Die Einheit aber, welche widerscheint in der zerfallenen Unendlichkeit, widerstrebt dem für-sich-Seyn der Positionen. Das Produkt wird also ein zwischen Einheit und Unendlichkeit schwankendes, aus widerstrebenden Elementen gemischtes seyn.

118. Bekannt ist, wie der menschliche Verstand von jeher die Erklärung dieser wundersamen Mischung gesucht hat, nach welcher die concreten Dinge zwar eine Aehnlichkeit mit dem an sich selbst Gleichen haben, und sich bestreben ihm ähnlich zu seyn, ohne doch je ganz dazu zu gelangen. Gott aber ist nicht im Kampfe mit einer widerspenstigen, der Einheit feindseligen Materie außer ihm, selbst nicht, wenn dieser Stoff als das bloße Nichts (μὴ ὄν) bestimmt würde; denn das ist ewig undenkbar und kann nicht seyn, weil es nichts ist. Gott aber als das Allselige ist außer allem Widerstreit, vorzüglich aber dem, aus welchem allein das endliche Leben hervorgeht.

119. Die adäquate Betrachtungsweise der Dinge ist nur, entweder jede Wesenheit derselben in ihrer Absolutheit, als Centrum für sich, und demnach die Einheit als bestehend in der Unendlichkeit, oder, die urbildliche Identität, die Unendlichkeit in der Einheit, zu schauen. Die verworrene und inadäquate Ansicht aber ist, die Wesenheiten in der Relation aufeinander, also in der Mischung oder dem Zusammenfluß zu betrachten.

120. Jede Bestimmung also, die auf Relation, es sey einer Wesenheit auf die andere oder eines Dinges auf das andere, beruht, sowie die Betrachtung dieser Bestimmung, ist nur möglich in dem Abfall oder in dem Absehen von Gott, der die Wesenheiten als eins und dennoch jede für sich als eine eigne Welt schaut.

Digitized by Google

121. Die äußere oder erſcheinende Natur enthält ein Gleichniß des Unterſchiedes von dem an-ſich-Seyn und dem bloß relativen Leben der Dinge. Die Schwere iſt jedem Atom der Materie gleich unmittelbar gegenwärtig als das eingeborene Centrum, keiner gravitirt gegen den andern, ſondern gegen die gemeinſame Einheit, welche die in allen gleiche iſt. Erſt indem die Weſenheiten der Materie anfangen gegeneinander zu gravitiren, rinnen ſie zu dem dunkeln Körper zuſammen, und werden als Dinge geboren, und der Verwandlung durcheinander fähig.

122. Deßgleichen iſt kein Lichtſtrahl dem andern im Wege, oder wirft einen Schatten auf ihn, auch borgt keiner von dem andern ſein Licht, ſondern jeder leuchtet in eigenthümlicher Klarheit; die Körper aber, die zuſammengefloſſenen Scheinbilder, werfen wechſelſeitig aufeinander ihren Schatten und ſchließen ſich aus.

123. Der Punkt, auf den es zwiſchen uns, die wir das ewige Seyn der Dinge in Gott behaupten, und zwiſchen denen, welchen die Realität der Endlichkeit unwiderſprechlich ſcheint, ankommt, iſt alſo keineswegs, daß wir ihnen die Herkunft derſelben aus Gott zu zeigen haben (da ſie durch Gott nicht bejaht iſt) (107), ſondern, daß ſie uns vorerſt das eigentliche Daſeyn einer ſolchen endlichen Welt beweiſen ſollen, als ſie annehmen.

124. Zuvörderſt ſagen ſie: alle Dinge ſind wandelbar und werden unaufhörlich verwandelt, ſie ſind theilbar und werden getheilt, ſie entſtehen und vergehen. Wie ſollten ſie alſo der göttlichen Natur würdig ſeyn, die ſich ſtets gleich, unwandelbar dieſelbe iſt! Aber die Dinge, welche entſtehen und vergehen, ſind auch nicht die wahren Dinge, und ſie ſelbſt ſagen, daß die Subſtanz unvergänglich iſt und nicht verwandelt werden kann, ſondern nur das Accidens, d. h. eben die zufällige Einheit der Dinge als bloßer Scheinbilder (112).

125. Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Weſen dasjenige ab, was es der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffenſeyn in Gott, ſchuldig iſt. Es exiſtirt in der Zeit nur mit ſo viel ſeiner ſelbſt, als an ihm Relation iſt, und auch nur

Digitized by Google

dieſes, was in Gott ewig vernichtet iſt (89), wird an ihm durch die Zeit vernichtet.

126. Keine Poſition kann als ſolche eine Veränderung oder Verwandlung erfahren, noch eben deßhalb untergehen. Sie iſt nothwendig unwandelbar und unvergänglich. Es iſt alſo im All kein Tod; nur dem relativen Seyn nach löſen ſich die Dinge auf, nicht der Poſition (denn dieſe iſt nothwendig einfach, auch indem ſie wie die Poſition jedes Menſchen die ganze Unendlichkeit begreift (106), auch nicht der urbildlichen Einheit nach, derjenigen, die ſie in Gott haben, ſondern einzig der abgeleiteten Einheit, welche ein bloßes, in der zerfallenen Unendlichkeit durch den Schein der Idea zuſammengezogenes Bild und daher nothwendig vergänglich iſt.

127. Jede Qualität der Natur iſt eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Poſition Gottes. Laſſet zwei Qualitäten d und e durch die Relation, die ſie auf ſich haben, zuſammenfließen, und ihr habt ein gemeinſchaftliches Produkt d e; in Gott aber iſt nicht dieſes, ſondern die abſolute Einheit und die von ihr unzertrennliche Abſolutheit jeder für ſich (d und e); nur in dem Scheinbild iſt die Miſchung. Deßgleichen laßt dieſe Qualitäten ſich trennen, ſo iſt zwar das zuſammengefloſſene (d e) verwandelt, jede der beiden Poſitionen aber und ihre urſprüngliche Einheit iſt unverwandelt.

128. Jedes Ding iſt in jeder Vollkommenheit, jeder beſondern Trefflichkeit, auch der ſeiner eigenſten Individualität, ewig: ewig nicht nur der Einheit nach, die begriffen iſt in der göttlichen Einheit, ſondern auch der Unendlichkeit nach, aus welcher im relativen Leben der Leib formirt wird. Nur die Miſchung, das zwiſchen Einheit und Auflöſung ungewiß ſchwebende Scheinprodukt iſt nicht ewig, weil ſein Daſeyn jederzeit nur auf dem Verhältniß der Weſenheiten zueinander und ſo zuletzt auf den ſämmtlichen Relationen im All beruht.

129. Wie herrlich iſt der Menſch, wie viele Vollkommenheiten laufen in ihm, wie in einem Brennpunkt, zuſammen, ſo daß er alles Poſitive, das ſonſt geſondert exiſtirt, in ſich allein zu vereinigen ſcheint. Aber er als das Ganze, und wie er in Relationen erſcheint, iſt nur,

Digitized by Google

ſchauen, z. B. an dem bekannten Fall, den Spinoza nennt, eines Raumes, der zwiſchen zwei Kreiſen von verſchiedenen Mittelpunkten eingeſchloſſen iſt, wo ſie gleichfalls eine durch Zahl abſolut unerreichbare Unendlichkeit von Veränderungen, die eine in demſelben bewegte Materie erleiden müßte, dennoch als eine beſchloſſene gegenwärtige vor Augen ſehen.

139. So iſt in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Lauf der Urſachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, deſſen Fülle aber keine Zeit, ſo wenig eine unendliche als eine endliche, erſchöpfen mag. Wie das, was entſteht, für Gott nicht entſteht, ſo iſt auch das, was in der Erſcheinung vernichtet wird, in Gott ſchon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung.

140. Die Zeit ſelbſt, im größten wie im kleinſten Theil, iſt erfüllt von der Ewigkeit, die in ihr ſelbſt beſteht, wie Scheinbilder, die in der ſichtbaren Welt durch beſondere Verhältniſſe entſtehen, die ewige Ordnung der Natur nicht verändern oder auf ſie influiren können. Ohne dieſe ſtete Gegenwart der unendlichen Poſition als Allheit wäre das Verfließen auch nur eines Theiles der Zeit undenkbar, d. h. die Zeit ſelbſt wäre undenkbar.

141. Der Anfang iſt in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es iſt überhaupt weder Anfang noch Ende. In Anſehung des All iſt die endloſe Dauer nicht vom Augenblick verſchieden; es wäre gleich unendlich in dieſem, wie in jener, d. h. es iſt überhaupt nicht in der Zeit.

142. Keine Poſition als ſolche kann ausgedehnt ſeyn oder Theile haben. Auch dieß ſind Beſtimmungen desjenigen, deſſen Daſeyn überhaupt nur auf Relation beruht. Die Weſenheiten ſind in dem Ding nicht Eins wie im Urbilde, ſondern verbunden durch die Relation aufeinander, durch das alſo, was ſie unter ſich gemein haben. Aber eben auch nur in Bezug auf einen Allgemeinbegriff, der die Einheit aufhebt, welche die Weſenheiten in Gott haben, nämlich die mit der Freiheit beſtehende, findet Theilung und Theilbarkeit ſtatt.

143. Jedes erſcheinende Ding iſt das verworrene Phänomen einer

Digitized by Google

nur Phänomen iſt, alſo auch nur hervortritt in Bezug auf ein ihm Gleiches, u. ſ. f. ins Endloſe.

133. Dergeſtalt verwandelt die Imagination die aktuelle Unendlichkeit des All in die empiriſche, dergleichen die der Zeit und auch die des Raumes iſt.

134. Nie vermag die Urſach eines Dinges es der Subſtanz oder dem Weſen nach zu ſchaffen; ſie beſtimmt an ihm allein das Nichtweſentliche und das, wodurch es ihr ſelbſt vielmehr ungleich als gleich iſt. Die erſcheinende Realität aber, da die bloßen Relationen auch nicht einmal dieſe zu geben vermögen, gibt die durchblickende Idea. Denn das in den Relationen Lebende und einzig Poſitive iſt nur dieſe: das Ding iſt ſelbſt die Idea, aber die bloß unter Relationen geborene, oder inwiefern ſie auch ein Leben in Bezug auf andere, nicht nur auf Gott hat.

135. Da das Geſetz der Urſache und Wirkung ſelbſt nur Wahrheit hat in Bezug auf das, was an ſich ohne Weſenheit iſt, ſo wird es damit von der Vernunft ſelbſt als nichtig geſetzt.

136. Wodurch die Harmonie im Ganzen und im Einzelnen beſtehe, und durch welche göttliche Fürſehung alles geleitet werde, haben wir ſchon angedeutet. Denn da die Relationen nur ſeyn können, inwiefern das iſt, wovon ſie es ſind, das Weſentliche, und ſie, als gar nichts an ſich, auch überall nichts zu ſchaffen vermöchten, ſo mögen ſie überhaupt nur ſchaffen, was in den Ideen vorher beſtimmt iſt, und ſind inſofern die Werkzeuge der Ewigkeit.

137. Keine Zahl oder Zeit vermag die verſchiedenen Geburten zu erreichen, die in der Unendlichkeit durch die Beziehungen der Poſitionen aufeinander möglich ſind. Welchermaßen aber ein ſolches, das alle Beſtimmung durch Zahl und Zeit unendlich übertrifft, in abſoluter Poſition, als ſchlechthin gegenwärtige Unendlichkeit, ſeyn könne, dieſes zu begreifen kann nur denjenigen ſchwer fallen, welche ganz der Imagination hingegeben ſind.

138. Dieſe mögen ſich vorerſt an Wahrheiten der Geometrie üben, ob ſie würdig werden die Vernunftunendlichkeit der Philoſophie zu

Digitized by Google

ſchauen, z. B. an dem bekannten Fall, den Spinoza nennt, eines Raumes, der zwiſchen zwei Kreiſen von verſchiedenen Mittelpunkten eingeſchloſſen iſt, wo ſie gleichfalls eine durch Zahl abſolut unerreichbare Unendlichkeit von Veränderungen, die eine in demſelben bewegte Materie erleiden müßte, dennoch als eine beſchloſſene gegenwärtige vor Augen ſehen.

139. So iſt in Gott ewig, zeitlos, gegenwärtig, was im Lauf der Urſachen und Wirkungen auch dem relativen Leben nach hervortritt, deſſen Fülle aber keine Zeit, ſo wenig eine unendliche als eine endliche, erſchöpfen mag. Wie das, was entſteht, für Gott nicht entſteht, ſo iſt auch das, was in der Erſcheinung vernichtet wird, in Gott ſchon vernichtet, und alles in ewiger Vollendung.

140. Die Zeit ſelbſt, im größten wie im kleinſten Theil, iſt erfüllt von der Ewigkeit, die in ihr ſelbſt beſteht, wie Scheinbilder, die in der ſichtbaren Welt durch beſondere Verhältniſſe entſtehen, die ewige Ordnung der Natur nicht verändern oder auf ſie influiren können. Ohne dieſe ſtete Gegenwart der unendlichen Poſition als Allheit wäre das Verfließen auch nur eines Theiles der Zeit undenkbar, d. h. die Zeit ſelbſt wäre undenkbar.

141. Der Anfang iſt in dem All mit dem Ende zugleich, d. h. es iſt überhaupt weder Anfang noch Ende. In Anſehung des All iſt die endloſe Dauer nicht vom Augenblick verſchieden; es wäre gleich unendlich in dieſem, wie in jener, d. h. es iſt überhaupt nicht in der Zeit.

142. Keine Poſition als ſolche kann ausgedehnt ſeyn oder Theile haben. Auch dieß ſind Beſtimmungen desjenigen, deſſen Daſeyn überhaupt nur auf Relation beruht. Die Weſenheiten ſind in dem Ding nicht Eins wie im Urbilde, ſondern verbunden durch die Relation aufeinander, durch das alſo, was ſie unter ſich gemein haben. Aber eben auch nur in Bezug auf einen Allgemeinbegriff, der die Einheit aufhebt, welche die Weſenheiten in Gott haben, nämlich die mit der Freiheit beſtehende, findet Theilung und Theilbarkeit ſtatt.

143. Jedes erſcheinende Ding iſt das verwerrene Phänomen einer

Digitized by Google

Unendlichkeit von Positionen, sofern sie in bloßer Relation sind, und in welcher eben daher die Einheit zwar widerscheint, aber nur vorübergehend und zeitlich. Die Einheit an sich aber ist das Bekräftigende der Unendlichkeit. Diese ohne jene (und sie ist ohne jene, soweit sie in Relation zerfällt) gibt daher die Erscheinung der Kraftlosigkeit, der reinen Durchdringlichkeit, mit Einem Wort, des Raumes.

144. Der Raum ist das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung und ihrer Elemente zur wechselseitigen Unabhängigkeit.

145. Alle Größebestimmung überhaupt beruht allein auf dem Gegensatz der Unendlichkeit und der Einheit. Dieß erhellt daraus, daß, wenn der Begriff der Größe angewendet wird auf das, was nur als Einheit Unendlichkeit und als Unendlichkeit Einheit ist, das ἓν jederzeit über dem πᾶν, das πᾶν über dem ἓν verloren geht. Die Imagination will das sinnliche Universum als Unendlichkeit, und es ist endlos ausgedehnt, aber die Einheit fehlt; sie will es als Einheit, hier ist es endlich ausgedehnt, und die Unendlichkeit ist verloren.

146. In der wahren Unendlichkeit ist aber das Größte nicht vom Kleinsten verschieden, d. h. es ist überhaupt keine Größe, welche jederzeit nur eine relative, d. h. nichtige Bestimmung ist.

147. Auch Vielheit ist nur Begriff eines Dinges in Relation mit sich selbst, oder mehrerer Dinge in Relation miteinander, d. h. sie ist nicht ohne Allgemeinbegriff, also ohne Aufhebung der wahren Einheit der Dinge, derjenigen, die sie in dem Urbild haben.

148. Die erscheinenden wirklichen Dinge mögen auch nicht als Modificationen oder Affektionen, es sey der unendlichen Substanz oder ihrer Attribute (der Einheit und Unendlichkeit), beschrieben werden.

149. Nicht der unendlichen Substanz. Denn als Dinge und ihrer Differenz von der Substanz nach sind sie bloß imaginäre Wesen, an denen nichts erkennbar bleibt, nach Hinwegnahme der Idee, als die Relation. Durch ein bloßes Ens rationis aber kann die unendliche Macht zu seyn so wenig begrenzt oder afficirt werden, als das Wesen durch den Schein, das Seyn durch das bloße Nichtseyn mag begrenzt werden.

150. Die Einheit wird nicht begrenzt in dem Ding, denn sie

Digitized by Google

ſcheint wider in der Unendlichkeit, aber durch ihr ewiges Seyn; ſie wird nicht, ſondern tritt nur hervor, indem die Relationen werden; aber indem ſie ſich ſelbſt ſchaut in der Unendlichkeit, ſetzt ſie das Ding nicht, eben weil ſie ſich ſelbſt ſetzt, wie dem Auge, ſieht es ſich ſelbſt im Reflex, eben darum das Reflektirende verſchwindet, oder, noch beſtimmter, wie das Licht in der Brechung eben darum nur ſich ſelbſt ſetzt, weil es das (durchſichtige) Medium nicht ſetzt.

151. Ebenſowenig wird die Unendlichkeit modificirt. Denn auch in der relativen Verbindung der Poſitionen ſelbſt bleibt doch jene, als der ewige Grund der Realität jeder für ſich, beſtehen, und erhält die Dinge nur durch das ewig gleiche Setzen der Einheit in jeder Poſition und demnach jeder Poſition als einer ſelbſtändigen.

152. Das Phänomen der Dinge läßt ſich beſchreiben als beruhend auf einem Doppelbild. Das reine Compoſitum, oder die Relation für ſich, wäre als ein bloßes Ens imaginationis ohne alle Realität, und könnte nicht geſehen werden ohne das Poſitive, das in ihm widerleuchtet. Mit dem Poſitiven der durchleuchtenden Idea verbunden erzeugt es aber ein Doppelbild; wir ſehen die Poſition mit dem, was an ſich nichts iſt, dem bloßen Compoſitum, zugleich; alſo eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, ein wahres Scheinbild, das ſo wenig Weſentlichkeit hat als das Spectrum solare, deſſen Daſeyn auf einem ganz ähnlichen Verhältniß beruht.

153. In der Refraktion, deren ſymboliſche Bedeutung die hohe Stelle bezeichnet, die ſie unter den verſchiedenen Phänomenen der Natur einnimmt, wird keineswegs das Licht gefärbt (auf welche Weiſe man dieß denke), auch nicht ſein Gegenſatz; ſondern eben nur das Bild iſt das gefärbte, welches entſteht, indem das, was allein an ſich ſichtbar iſt (das Licht), und das, was für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt (das Nicht-Licht oder Dunkel), als Eins geſehen wird. So iſt in den Dingen keineswegs die Einheit oder die Unendlichkeit Gottes modificirt, ſondern nur das Ding ſelbſt iſt modificirt, oder es iſt ein auf bloßer Affektion, bloßem Verhältniß Beruhendes, d. h. nicht an ſich, nur Phänomen.

154. Daſſelbe, was von den Dingen, gilt auch von der erkennenden

Digitized by Google

Natur, inwiefern sie nur die verworrene Unendlichkeit schaut (32), die der Verstand sodann in Endlichkeiten verwandelt. Denn die Seele ist desselben Wesens wie der Leib, nämlich auch sie ist eine Position, die eine Unendlichkeit von Positionen begreift. Also auch die Seele, nicht in ihrem Centro gefaßt, sondern creatürlich, oder in der **Natura naturata**, ist zwar immer noch eine Unendlichkeit von Positionen, aber verworrene, in Relation zerfallende, so daß sie dem bloß relativen Seyn nach nicht minder ein lediglich transitives Wesen oder Phänomen ist, als die Dinge oder der Leib, welchen sie erkennt.

155. Der Grund des Verstandes in der Seele ist, daß, da sie selbst nur Realität hat in Relation, nicht an sich, sie auch alles andere nur in Relation, d. h. von Gott getrennt, zu begreifen und in der Zeit zu haben versucht, welches die völlige Abwendung oder der gänzliche Abfall (defectio) von Gott ist.

156. Man könnte, sagt Leibniz, in jeder Seele die ganze Schönheit des Universum lesen, könnte man alle ihre Falten entwickeln und auseinanderlegen; da aber jede selbst deutliche Perception der Seele eine Unendlichkeit von verworrenen Perceptionen in sich schließt, die das ganze Universum eingewickelt enthalten, so erkennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie Perception hat, nur in dem Verhältniß, als sie dieselben in distinkte Ideen auflöst.

157. Jede Seele kennt das Unendliche, kennt alles, aber dunkel. Wenn du das Brausen eines Waldes im Sturme vernimmst, so hörst du das Geräusch jedes Blattes, aber vermischt mit dem Geräusch aller andern, ohne es zu unterscheiden. So ist das Rauschen und Wogen der Welt in unserer Seele.

158. Alles, was ist, ist durch die Bekräftigung des ewigen Wortes, und hat seine eigne Melodie in sich selbst und für sich; aber die Seele hört diese nur vermischt mit den andern, ohne Einheit; Gott aber vernimmt jede für sich, in ihrer besondern Weise; denn er ist die Quelle, wovon sie ausgehen; und er vernimmt alle in vollkommener Zusammenstimmung und Einklang, wovon unsere Musik in der Erfindung der Harmonie eine schwache Nachahmung versucht hat.

Digitized by Google

159. Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit ſchwindelnde Verſtand aufwirft: Warum iſt nicht nichts, warum iſt überhaupt etwas? iſt nicht das Etwas, ſondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All iſt dasjenige, dem es ſchlechthin unmöglich iſt nicht zu ſeyn, wie das Nichts, dem es ſchlechthin unmöglich iſt zu ſeyn. Dem Nichts (das ewig unmöglich, ewig Nichts iſt) iſt daher nur das All ſchlechthin entgegengeſetzt. Keineswegs aber das Ding, ſondern dieſes nur beziehungsweiſe und zum Theil, denn es iſt ihm nicht ſchlechthin unmöglich nicht zu ſeyn, ſondern nur ſofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen iſt. Es iſt daher nur Realität mit Nichtrealität gemiſcht und ein bloßes Mittelweſen.

160. Das All daher anſehen als die vollſtändige Zuſammenſetzung aller beſondern exiſtirenden Dinge, iſt nicht weniger ungereimt, als die lautere, die unendliche Realität zuſammengeſetzt denken wollen aus der vollſtändigen Miſchung von Realität und von Nichtrealität.

161. Die Frucht dieſer Betrachtung iſt die Einſicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu ſeyn vermag, daß nur Unendliches iſt, abſolute, ewige Poſition von ſich ſelbſt, welche Gott iſt und als Gott All.

e) Von den Unterſchieden der Qualität im Univerſum.

162. Der Unterſchied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen iſt, daß in jener nicht Entgegengeſetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, ſondern ſolche, deren jedes für ſich ſeyn könnte, und doch nicht iſt ohne das andere.

163. Dieß iſt das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für ſich abſolut ſeyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für ſich zu ſeyn, ſondern es nur in und mit den andern iſt. Wäre nicht jedes ein Ganzes, ſondern nur Theil des Ganzen, ſo wäre nicht Liebe: darum aber iſt Liebe, weil jedes ein Ganzes iſt, und dennoch nicht iſt, und nicht ſeyn kann ohne das andere.

164. Gott iſt als Einheit, als Unendlichkeit und als abſolute

Digitized by Google

Identität beider nur ein und daſſelbe untheilbare Weſen, als jedes ganz, und doch keines davon allein oder ohne das andere.

165. Iſt die Unendlichkeit und iſt die Einheit jede gleich abſolut und für ſich das Ganze, ſo kann auch die Identität beider nur das in beiden Gleiche, alſo nicht mehr ſeyn als jedes von ihnen insbeſondere iſt, wie die 1 als Produkt von ſich ſelbſt wieder nur 1 ſeyn kann.

166. Jene Art der Identität, die nur Verbindung iſt, und die wir, zum Unterſchiede der göttlichen (162), als bloße Indifferenz bezeichnen wollen, kann daher nicht in Gott, ſondern nur in den abgeleiteten Dingen ſeyn.

167. Denn, wie Unendlichkeit und Einheit in abſoluter Identität jede auch für ſich abſolut iſt und nur Abſolutes erzeugt: ſo gebiert dagegen ihr Einsſeyn in bloßer Relation nothwendig ein endliches und auf Affektion beruhendes Seyn.

168. Die Unendlichkeit, in Relation auf die Einheit, d. h. nicht an ſich ſelbſt, betrachtet, kann als das Affirmirte derſelben erſcheinen, ſo wie die Einheit in gleicher Betrachtung als das Affirmative von jener. Aber das durch die Poſition Gottes Affirmirte iſt (86) ſelbſt ein Gottgleiches, alſo nicht ein bloß Affirmirtes, ſondern Affirmation von ſich ſelbſt.

169. Zuvörderſt iſt alſo im All kein Unterſchied eines an ſich Objektiven und eines an ſich Subjektiven, ſondern was du als ein Objektives beſtimmſt, iſt nur das unendliche für-ſich-Seyn der in Gott begriffenen Poſitionen, oder: es iſt die Einheit in der Unendlichkeit; deßgleichen, was du als das Subjektive beſtimmſt, iſt nicht bloß Einheit im Gegenſatz der Unendlichkeit, ſondern Unendlichkeit als aufgelöst in der Einheit.

170. Die Einheit in der Unendlichkeit, oder die Einheit, inwiefern ſie Centrum iſt in jeder Poſition für ſich, iſt der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge; die zeitliche Natur aber, oder die Natur der Erſcheinung nach, iſt nicht die reine Einheit in der Unendlichkeit, ſondern die Einheit, inwiefern ſie, zwar der Unendlichkeit eingeboren, nur durch Relationen hindurchleuchtet.

Digitized by Google

ſondern verglichen mit andern) — mehr der Unendlichkeit angehören, oder, daß die Einheit in ihnen vorherrſche, oder, daß beide, Unendlichkeit und Einheit, in Gleichgewicht beſtehen.

186. Die Unendlichkeit herrſcht vor, und die Einheit iſt in ihr verſunken, inwiefern das beſondere Leben der Dinge als abhängig erſcheint von dem Leben in der Unendlichkeit, dem für-ſich-Seyn der Poſitionen. Dieſes iſt das Leben der Dinge in der Schwere, welche jedes derſelben auf die einfache Wurzel alles Daſeyns, die Poſitionen in ihrer Geſchiedenheit, reducirt; oder das Leben im Raum, welcher das Zeichen der wechſelſeitigen Unabhängigkeit der Poſitionen iſt (144).

187. Dagegen iſt die Zeit (131) die Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch alſo die wechſelſeitige Unabhängigkeit der Poſitionen verloren geht. Das Vorherrſchen der Einheit drückt ſich alſo durch das Leben der Dinge in der Zeit aus, womit zugleich das Beſtehen und das unabhängige Seyn im Raume (die Unendlichkeit) negirt iſt.

188. Das vollkommene Gleichgewicht wird da ſeyn, wo die Einheit beſteht, ohne daß das für-ſich-Seyn der Poſitionen aufgehoben iſt, und die Unendlichkeit beſteht, ohne daß die Einheit negirt iſt.

189. Es iſt die Sache der ins Beſondere eingehenden Betrachtung, zu beweiſen, daß dieſe drei Stufen der Dinge wirklich ausgedrückt ſind in der Natur: die erſte durch die Materie, ſofern die Beſonderheit (das Werk der Einheit an ihr) ganz der Unendlichkeit untergeordnet iſt; die zweite durch die Bewegung, ſofern ſie aus der Beſonderheit der Dinge, aber — (da dieſe erſt durch die Relationen der Weſenheiten aufeinander der Geburt, der Verwandlung und dem Untergang unterworfen werden) — mit Verluſt ihres voneinander unabhängigen Lebens im Raume entſpringt (den dynamiſchen Proceß); die dritte durch den Organismus, in welchem mit dem Leben in der Zeit zugleich das Leben im Raume und das Seyn jeder Poſition für ſich unabhängig beſteht.

190. Auf der erſten Stufe beſteht zwar die aktuelle Unendlichkeit der Materie (177), aber ſie beſteht nur für die Schwere, nicht aber zugleich für die Einheit, d. h. ſie beſteht unerkennbar. Auf der zweiten Stufe iſt zwar die Einheit, als das Affirmative der in dem Ding

Digitized by Google

Schwere. Denn die Schwere ist dasjenige, kraft dessen jede Position im All ein Centrum für sich ist.

179. Die Unendlichkeit in der Einheit dagegen scheint wider in der Natur durch das Licht, obgleich das, was insgemein so genannt wird, nur die an der einzelnen Stelle durchbrechende Erscheinung der Einheit ist, und diese ebenso lebt im Klang und in andern Erscheinungen.

180. Durch die Schwere offenbart sich Gott als das, was ganz Mittelpunkt ist auch in jedem Punkte des Umkreises. Durch das Licht aber als das, was ganz Umkreis ist auch im Mittelpunkt.

181. Die Schwere sieht das Herz der Dinge an, nicht aber ihre Besonderheit, denn sie setzt jede Wesenheit jedes Dings unmittelbar, distinkter Weise und als Centrum für sich (178), unangesehen des Conflurus.

182. Inwiefern die Schwere das Zusammengeflossene nicht erkennt, sondern nur das Relationslose, die lautere Unendlichkeit in jedem Ding, insofern kann sie als das Allgemeine der Dinge, als dasjenige bezeichnet werden, vermöge dessen kein besonderes Ding als solches wäre.

183. Da aber die Relation der Wesenheiten aufeinander als ein bloßes Ens rationis für sich nichts zu schaffen vermöchte, so muß die Position der in dem Ding zerfallenen Unendlichkeit, d. h. die Einheit oder das gleich ewig geborene Licht durchleuchten, damit die Dinge erscheinen. Das Licht ist insofern das Schaffende des Dings als solchen, oder dem eignen Leben nach.

184. Da das Ding, als Ganzes, nur seyn kann, inwiefern die Schwere jede der besondern Wesenheiten setzt, deren abgeleitete Einheit es selbst ist, so verhält es sich zu der Schwere als seinem Grunde, zu dem Licht aber, welches den Exponenten hergibt, oder den Begriff des gemeinsamen Lebens der Positionen in ihm, als zur Ursache seiner Wirklichkeit.

185. Nach dem Grundsatze aber, daß sich die Dinge voneinander durch die bloßen Verhältnisse der Einheit und der Unendlichkeit unterscheiden, sind nur folgende Verschiedenheiten denkbar. Entweder, daß sie — (nicht in Bezug auf sich selbst, denn dieß (177) ist undenkbar,

ſondern verglichen mit andern) — mehr der Unendlichkeit angehören, oder, daß die Einheit in ihnen vorherrſche, oder, daß beide, Unendlichkeit und Einheit, in Gleichgewicht beſtehen.

186. Die Unendlichkeit herrſcht vor, und die Einheit iſt in ihr verſunken, inwiefern das beſondere Leben der Dinge als abhängig erſcheint von dem Leben in der Unendlichkeit, dem für-ſich-Seyn der Poſitionen. Dieſes iſt das Leben der Dinge in der Schwere, welche jedes derſelben auf die einfache Wurzel alles Daſeyns, die Poſitionen in ihrer Geſchiedenheit, reducirt; oder das Leben im Raum, welcher das Zeichen der wechſelſeitigen Unabhängigkeit der Poſitionen iſt (144).

187. Dagegen iſt die Zeit (131) die Einbildung der Identität in die Differenz, wodurch alſo die wechſelſeitige Unabhängigkeit der Poſitionen verloren geht. Das Vorherrſchen der Einheit drückt ſich alſo durch das Leben der Dinge in der Zeit aus, womit zugleich das Beſtehen und das unabhängige Seyn im Raume (die Unendlichkeit) negirt iſt.

188. Das vollkommene Gleichgewicht wird da ſeyn, wo die Einheit beſteht, ohne daß das für-ſich-Seyn der Poſitionen aufgehoben iſt, und die Unendlichkeit beſteht, ohne daß die Einheit negirt iſt.

189. Es iſt die Sache der ins Beſondere eingehenden Betrachtung, zu beweiſen, daß dieſe drei Stufen der Dinge wirklich ausgedrückt ſind in der Natur: die erſte durch die Materie, ſofern die Beſonderheit (das Werk der Einheit an ihr) ganz der Unendlichkeit untergeordnet iſt; die zweite durch die Bewegung, ſofern ſie aus der Beſonderheit der Dinge, aber — (da dieſe erſt durch die Relationen der Weſenheiten aufeinander der Geburt, der Verwandlung und dem Untergang unterworfen werden) — mit Verluſt ihres voneinander unabhängigen Lebens im Raume entſpringt (den dynamiſchen Proceß); die dritte durch den Organismus, in welchem mit dem Leben in der Zeit zugleich das Leben im Raume und das Seyn jeder Poſition für ſich unabhängig beſteht.

190. Auf der erſten Stufe beſteht zwar die aktuelle Unendlichkeit der Materie (177), aber ſie beſteht nur für die Schwere, nicht aber zugleich für die Einheit, d. h. ſie beſteht unerkennbar. Auf der zweiten Stufe iſt zwar die Einheit, als das Affirmative der in dem Ding

Digitized by Google

begriffenen Unendlichkeit, geſetzt, dagegen iſt die Unendlichkeit in ihrem für-ſich-Seyn negirt. Auf der dritten Stufe aber beſteht (obgleich immer auf endliche Weiſe) mit der Einheit zugleich und erkennbar die wahre aktuelle Unendlichkeit, die unendliche Theilbarkeit nicht nur, ſondern wirkliche Getheiltheit der Materie, und umgekehrt.

191. Dieſe Stufenfolge können wir nun auch, in der bloß relativen Betrachtungsweiſe, als eine Folge von Potenzen anſehen. Denn die Unendlichkeit iſt die unendliche Poſition oder Affirmation Gottes ſchlechthin betrachtet $= A^1$, die Einheit iſt (168) die Affirmation dieſer Affirmation $= A^2$, die Indifferenz beider endlich iſt die Poſition jener beiden Poſitionen, wodurch ſie ſelbſt wieder als Eins geſetzt werden $= A^3$.

192. Da aber in allen Dingen Einheit, Unendlichkeit und eben deßhalb auch (166) die Indifferenz beider nothwendig ſind (172), ſo ſind auch alle Dinge, unangeſehen ihrer Verſchiedenheit in Bezug aufeinander, aus dem dreieinigen Weſen gebildet, deſſen Typus ſich im Größten wie im Kleinſten abdrückt. So iſt in jedem Atom der Materie die Unendlichkeit von Poſitionen, die ſich in Relation als reines Zerfallen, reine Durchdringlichkeit darſtellt; aber in demſelben iſt auch die Einheit, welche die Unendlichkeit ſetzt in Bezug auf ſich ſelbſt, als eine Welt, in der ſie *ſich* anſchaut; und eben daher iſt in ihr auch die ſinnliche Indifferenz der Einheit und der Unendlichkeit, welche das Abbild der wahren Subſtanz iſt.

193. Dieſe Potenzen begründen keine Verſchiedenheit weder in Gott noch unter den Dingen noch in dem Ding ſelbſt, denn wie in der Vernunft mit dem Wiſſen ſelbſt $= A^1$ unmittelbar auch das Wiſſen dieſes Wiſſens $= A^2$, und ferner das Wiſſen der Einheit beider $= A^3$, geſetzt iſt, und doch nur *Ein* wirkliches und untheilbares Wiſſen iſt, ſo iſt in Gott die unendliche Poſition, die Poſition dieſer Poſition und die Poſition des Einſeyns beider nur eine und dieſelbe unendliche Poſition.

194. Deßgleichen iſt nicht allein im Ganzen der Dinge, ſondern *in jedem Ding* die Einheit, die Unendlichkeit und die Indifferenz beider nur eine und dieſelbe unzertrennliche Realität.

Digitized by Google

195. Nach der Vorſtellung von Potenzen läßt ſich die Abſtufung der Dinge ſo darſtellen. Die Dinge, inwiefern ſie nur aus der Affirmation der erſten Potenz = A^1 folgen, ſind, aber es iſt nicht in ihnen ſelbſt zugleich die Affirmation dieſes Seyns, die Einheit iſt nur in der Unendlichkeit und dieſe herrſcht vor — Punkt des höchſten Uebergewichts der Bewußtloſigkeit oder der Objektivität für die Erſcheinung. In dem Verhältniß als mit der Exiſtenz in der Unendlichkeit = A^1 auch die Poſition dieſer Exiſtenz = A^2 an den Dingen ſelbſt ausgedrückt iſt, erſcheinen ſie individuell beſeelt, und das innere oder ſubjektive Leben herrſcht über das äußere oder das leibliche. Dadurch endlich, daß außer der Exiſtenz = A^1 und der Poſition dieſer Exiſtenz = A^2 auch die Poſition des Einsſeyns beider = A^3 hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding, in ſeiner Art, ſondern die Stufenfolge der Dinge ſelbſt, zur Vollendung, nämlich zur Darſtellung eines wahren Ebenbildes des All.

196. Aller Unterſchied der Dinge der Art des Seyns nach läßt ſich auf dieſen Unterſchied der Potenz zurückführen. Aber *eben dieſer Unterſchied ſelbſt wird nur gemacht in Relation* eines Dings auf andere beſondere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge, *nicht aber in Bezug auf das Ding ſelbſt*, welches, es ſey nun, der Vergleichung nach, das Geringſte oder Größte, jederzeit (192) gebildet iſt aus demſelben Weſen wie das Ganze und ihm gleich iſt der Qualität nach.

197. In jedem organiſchen Weſen, ja in jedem, auch dem kleinſten Theil deſſelben, erkennſt du die aktuelle Unendlichkeit und die Einheit jede für ſich und dennoch als Eins. Aber jeder Atom der Materie iſt eine ebenſo unendliche Welt als das ganze Univerſum; im kleinſten Theil tönt das ewige Wort der göttlichen Bejahung wieder. Die Weiſe aber, wie er die Fülle des Ganzen in ſich abbildet, gehört nicht mehr zum Weſen; ſie iſt bloß, inwiefern verglichen wird, und gehört zu dem Schatten, den die Dinge in der unendlichen Subſtanz aufeinander werfen.

198. Jeder Atom der Materie, ſagt Leibniz, iſt ähnlich einem

Digitized by Google

Garten voll Gewächse, oder einer Flüssigkeit, in der jeder Tropfen angefüllt ist von lebenden Wesen. Aber jeder Zweig eines jeden Gewächses in diesem Garten, und jeder Theil in jedem Tropfen dieser Flüssigkeit ist selbst wieder ein Garten, selbst wieder ein Meer von lebendigen Wesen.

199. Bezogen auf andere Dinge, oder auf das Ganze der Dinge ist in der Materie wohl ein Uebergewicht der Unendlichkeit (186), aber in Beziehung auf sich, oder an sich selbst betrachtet, ist in ihr vollkommenes Gleichgewicht; die Einheit ist in ihr selbst gleich der Unendlichkeit, das Subjektive dem Objektiven. Wenn also nur die Materie existirte, nichts außerdem, so würde sie nicht insbesondere als real erscheinen, sondern selbst als ein All von eingeborener Absolutheit. Die Forderung der Vernunft ist aber eben diese, jedes Ding an sich selbst zu betrachten, und als ob nichts außer ihm wäre.

200. Die Natur als Einheit in der Unendlichkeit ist für sich ein All und trägt in sich alle Potenzen der Dinge, ohne doch selbst eine davon insbesondere zu seyn. In ihr ist das absolute Prius einer jeden; in ihr ist die Einheit, die Unendlichkeit und die Identität beider, jede in gleicher Klarheit ungemischt und doch in ewiger Einheit, wie, um ein entferntes Beispiel zu geben, im unendlichen Raum Länge, Breite und Tiefe jedes für sich und doch zugleich in unzertrennlicher Einheit ist.

201. Nur sofern die Dinge als körperlich, d. h. als Affektionen der Einheit und der Unendlichkeit erscheinen, nur insofern erscheint auch das All der Dinge, die Natur selbst, als körperlich, an sich selbst aber ist sie affektionslose Substanz. Wir mögen freilich in den Weltkörper empirisch so tief eindringen, als wir wollen, so finden wir Erden, Metalle und andere ähnliche Dinge, aber diese, als solche, sind keineswegs das ewig bestehende Wesen, die Substanz, welche als das Apriori aller körperlichen Dinge nothwendig selbst nicht körperlich ist.

202. Kraft derselben Betrachtungsweise, durch welche die unendliche Natur körperlich (als Weltkörper) erscheint, geschieht es, daß wir der in Relation betrachteten (von der Unendlichkeit abstrahirten) Idea

Digitized by Google

ein anderes entgegenſetzen, das wieder nur ein Relatives (Centralkörper) iſt, nicht die abſolute Einheit, u. ſ. f. ins Endloſe. Es iſt alſo bloße Folge der verworrenen Betrachtungsart, wodurch ſich das Weltall für uns in ein Syſtem von Körpern verwandelt, wahrhaft aber iſt es der unendliche und unſterbliche Gott, der in dem Weltſyſtem lebt, und der nicht Körper, nicht Materie iſt, ſondern allgemeine affektionsloſe Subſtanz.

203. Dieſer Gott, in dem das Weſen aller Dinge iſt, der aber ſelbſt in ungetrübter Einheit beſteht, ſetzt aber außer und über den beſondern Dingen noch das potenzloſe Bild ſeiner potenzloſen Identität.

204. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zuſammentreffen, die Peripherie (wie im Weltkörper) gleich wird dem Centro, und die Einheit mit der Unendlichkeit nicht nur zugleich, ſondern in abſoluter Gleichheit beſteht: da verſchwindet alle Potenz, und das Göttliche ſelbſt tritt hervor und leuchtet durch in der qualitäts- und dimenſionsloſen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes iſt.

205. In der Vernunft geht alle Objektivität unter, aber eben daher auch alle Subjektivität; nur lautere Poſition, gleich unendlich in der Einheit wie in der Fülle des Seyns, lebt und erkennt ſich ſelbſt in ihr.

206. Schon in der erſten Idee iſt enthalten die Idee eines Seyns, das auf unendliche Weiſe das Erkennen (61), und eines Erkennens, das auf unendliche Weiſe das Seyn einſchließt. Dieſe Einheit geht durch alle Formen der Natur hindurch. Sie iſt keine Einheit der Verbindung, ſondern daſſelbe, was in gewiſſer Beziehung ein Seyn iſt, iſt an ſich ſelbſt auch ein Schaffen oder Poſition; daſſelbe alſo, welches real, iſt auch ideal.

207. Die Schwere iſt das Anſchauen der Natur. Das, wodurch die Extenſion der Dinge im Raum beſtimmt iſt, iſt, als Form des Seyns, auch Form der Perception, nämlich Selbſtbewußtſeyn; die Qualität der Dinge iſt ein Empfinden der Natur in den Dingen.

208. Die erſte Potenz der Dinge iſt die der Reflexion der Natur, wodurch ſie ſich ſelbſt als Einheit in der Unendlichkeit reflektirt; die

Digitized by Google

andere iſt die der Subſumtion, in der ſie das Affirmirte oder Unendliche der erſten wieder auflöst in die Einheit; die dritte Potenz iſt die der Einbildungskraft der Natur, die in den Thieren noch träumt, im Stein ſchlief, und im Menſchen erwacht. Das Weltſyſtem iſt das Göttliche oder die Vernunft der Natur, das Potenzloſe alles in ſich Auflöſende.

209. Wie nun keine Welt iſt, die an ſich real wäre, ſo nothwendig auch keine, die an ſich ideal, da ſie es nur im Gegenſatz ſeyn könnte. Sondern alles iſt daſſelbe dem Weſen nach, nämlich unendliche Affirmation Gottes. Daſſelbe, was du dort als Erde zerfallen, als Kryſtall anſchießen, als Metall ſproſſen, oder als Pflanze und Thier ſich ausbreiten ſiehſt in lebende Glieder, daſſelbe regt ſich auch hier in eigenthümlicher Bildung, nur als Poſition auch erſcheinend, da es dort unter dem Siegel des Seyns beſchloſſen ſchien.

210. Iſt in der Natur, nicht an ſich betrachtet, ſondern nur in Beziehung, ein relatives Plus der Unendlichkeit oder der Exiſtenz, ſo daß ſie nur durch drei Potenzen zur Vollendung in einem beſondern Weſen, nämlich zur Gleichheit der Exiſtenz ($= A^1$) und der Poſition dieſer Exiſtenz ($= A^2$), alſo zu A^3 gelangt, ſo wird dagegen in der idealen Welt ein gleiches, aber auch nur relatives, Plus der Affirmation hervortreten.

211. Die Natur, welche mit dem höchſten Fleiß und Kunſt ſich bemüht Gewächſe göttlicher Art zu ſchaffen, ſtrebt durch alle Formen ſo viel möglich die weſentliche Einheit mit der zufälligen (109) eins zu machen. Allein die zufällige Einheit, obgleich in der Blüthe der Natur (204) an ſich und dem Weſen nach der ganzen Unendlichkeit gleich und aus allen Qualitäten der Natur gebildet (205), iſt doch der Zufälligkeit halber und jene Qualitäten nur unter dem eitlen Band von Relationen vereinigend, zur weſentlichen Einheit im Verhältniß des Dings oder der Endlichkeit. Die Seele dagegen dieſer vollkommenſten Organiſation iſt nicht nur im Centro begriffen, wie alle Einheiten der Dinge, ſo viel ihrer die Natur ſtreben mag zu ſchaffen, ſondern ſelbſt das Centrum; nicht bloß die Idea, ſondern die durchleuchtende Einheit aller Ideen.

Digitized by Google

212. Wie also die Natur nur dadurch ihre Vollendung erreicht, daß die Einheit ganz sich erkennt in der Unendlichkeit (A=A) und ihr gleich wird, so die ideale Welt nur dadurch, daß die Unendlichkeit, der Fesseln der zufälligen Einheit wieder entbunden, in gleicher Klarheit mit der Einheit bestehe: welches auf verschiedene Weise trachten zu vollbringen die Wissenschaft, die Religion und die Kunst, am meisten aber die göttliche, alles auflösende Philosophie und der in unendlicher Freiheit und Einheit zugleich lebende harmonische Staat.

213. Tiefer einzudringen in die Verhältnisse der idealen Welt ist jetzt nicht unsers Amtes[1], sondern nur klar zu beweisen (wie wir denn bewiesen haben), daß nur Ein Universum ist, ein durchaus sich selbst gleiches, eingebornes, gleicher Einheit und gleicher Unendlichkeit, auf welche als das in allem Gleiche, Unwandelbare und stets Bestehende zurückkommen alle Geburten, welche in dem Universum sind und aus ihm hervorgehen.

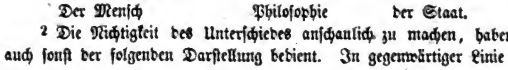
214. Haben wir also zuvor alle Unterschiede der Existenz als nichtig erkannt an sich selbst, so mögen wir jetzt auch alle Qualitätsunterschiede als aufgelöst schauen im Absoluten.[2]

[1] Zur Uebersicht wollen wir das Ganze in folgendem allgemeinen Schema darstellen, jedoch vor Mißbrauch warnen, die den Geist nicht haben es zu beleben.

Gott
Das All

relativ-reales All		relativ-ideales All
Schwere (A^1), Materie		Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A^2), Bewegung		Güte, Religion
Leben (A^3), Organismus		Schönheit, Kunst
Das Weltsystem	Vernunft	die Geschichte
Der Mensch	Philosophie	der Staat.

[2] Die Richtigkeit des Unterschiedes anschaulich zu machen, haben wir uns auch sonst der folgenden Darstellung bedient. In gegenwärtiger Linie



stellte der Punkt A=A die absolute Identität der Unendlichkeit und der Einheit dar: nach beiden Richtungen von diesem Punkt aus sey zwar dieselbe Identität, aber nach der einen mit einem relativ auf die ganze Linie stattfindenden Ueber-

Digitized by Google

215. Das Abſolute ſelbſt aber oder Gott iſt das ſchlechthin Potenzloſe, nicht die Potenz, auch nicht die höchſte oder unendlichmal höhere

gewicht der Unendlichkeit $=(\dot{A}=B)$, nach der andern mit einem gleichen Uebergewicht der Einheit $=(A=\dot{B})$ geſetzt: ſo ergeben ſich folgende Bemerkungen.

1) In jedem Punkt dieſer Linie iſt durchaus das Gleiche. Das Plus in $(A=\dot{B})$ bezeichnet nicht ein Ueberwiegen des B relativ auf $(A=\dot{B})$ ſelbſt, ſonſt wäre keine Identität; relativ auf ſich ſelbſt oder in ſich ſelbſt iſt dieſer Punkt vielmehr vollkommene Gleichheit beider; nur relativ auf andere Punkte findet ein Uebergewicht der Unendlichkeit ſtatt, welches aber vom ganzen $(A=\dot{B})$ gilt. Daſſelbe gilt von $(\dot{A}=B)$. Daß nun aber auch dieſes Plus oder Minus jedes Punkts das Weſen deſſelben nicht beſtimme, iſt daraus klar, daß, wenn die Linie nach der Richtung von x fortgeſetzt würde, der nämliche Punkt $(\dot{A}=B)$, welcher zuvor ein relatives Plus von A bezeichnete, in Bezug auf x jetzt ein relatives Minus deſſelben darſtellen würde. Das Poſitive jedes Punkts iſt alſo immer nur, daß $A=A$ iſt, daß aber dieſe Identität ſelbſt mit einem Plus der Objektivität oder Subjektivität geſetzt iſt, hat keinen Bezug auf das innre Weſen deſſelben, ſondern bezeichnet nur ſeine Beziehung.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil ins Unendliche.

3) Das Theilbare in der Linie iſt alſo keineswegs das $A=A$ ſelbſt, (das An ſich, das Weſen), ſondern dasjenige, was erſt geſetzt wird durch die Relation der Punkte aufeinander.

4) Die beiden äußerſten Punkte heißen Pole, der Punkt $(\dot{A}=B)$ der poſitive, der entgegengeſetzte der negative, der Punkt $A=A$ Indifferenzpunkt: ſo iſt jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol und poſitiver oder negativer Pol, je nachdem er bezogen wird; z. B. der Punkt d iſt, relativ auf e und f zugleich, Indifferenzpunkt, mit f allein verglichen poſitiver, mit e und den nach derſelben Richtung liegenden Punkten allein verglichen negativer Pol. Genau geſprochen iſt er alſo weder poſitiver noch negativer Pol noch ſelbſt Indifferenzpunkt: keine dieſer Beſtimmungen iſt eine Beſtimmung des Punkts, wie er an ſich ſelbſt iſt.

(Der Punkt d ſtelle irgend einen Körper der Natur, z. B. den Magnet, vor: dieſer iſt relativ auf das Licht objektiv; es iſt in ihm ein Plus von Seyn; relativ auf einen andern Körper iſt er perceptiv; denn er hat eine Perception, z. B. des Eiſens, außer ſich. Der Organismus iſt relativ auf Licht und Materie Indifferenzpunkt; relativ auf das Wiſſen gehört er ſelbſt wieder dem Uebergewicht der Unendlichkeit an und iſt objektiv; eigentlich iſt er alſo weder das eine noch das andere an ſich).

Digitized by Google

von irgend etwas, das iſt, ſondern alles in allem, das durchaus und in jeder Rückſicht Beſtimmungsloſe.[1]

Wie ſich die abſolute Poſition der angegebenen Linie, die ich keineswegs als eigentliches Schema der Philoſophie oder des Univerſums ſelbſt (denn dieſes geht nothwendig und ewig in ſich ſelbſt zurück), ſondern nur als analoges Beiſpiel betrachtete, zu der Linie ſelbſt verhält, ſo verhält ſich Gott zu dem All der Dinge. Wie nämlich in der Idee einer ſolchen Linie kein Punkt als dieſer, z. B. als poſitiver oder negativer, an ſich geſetzt iſt, indem dieſe Beſtimmung erſt dann entſteht, wenn der Punkt abſtrahirt vom Ganzen und nicht in Beziehung auf die Poſition, ſondern auf andere Punkte betrachtet wird; wie alſo ſeine Differenz erſt ſich findet, nachdem das Ganze gegeben iſt: ſo iſt auch durch die unendliche Affirmation Gottes kein Ding als dieſes beſondere der Art nach, es iſt nur als abſolute Identität geſetzt, und ſeine Relation findet ſich erſt in dem Ganzen und mit dieſer ſeine Qualität in Bezug auf andere.

[1] Der Punkt, an welchen ſich der ganze Mißverſtand der Philoſophie anknüpft, den ich noch immer und nur noch deutlicher als zuvor in der Tendenz der neueſten Werke von Eſchenmayer und mehreren ſeiner Nachfolger erkennen muß, iſt gerade der eben angegebene. Eſchenmayer begriff das Abſolute der Philoſophie als Potenz: anſtatt nun an die Stelle dieſes (mißverſtandenen) Abſoluten das wahre, nämlich das potenzloſe, zu ſetzen, ſuchte er es wieder in einer Potenz, nur in einer unendlichmal höheren, als die Philoſophie erreichen könne, welches gleich widerſprechend iſt von Seiten der Idee des Abſoluten und von Seiten des Begriffs der Potenz betrachtet. Solange das Abſolute überhaupt durch Potenz, gleichviel welche, beſtimmt wird, ſo lange wird es noch in der Sphäre der Relativität, nicht der der abſoluten Freiheit betrachtet. Außer dem Abſoluten aber iſt nichts, zu dem es ſich als Potenz verhalten könnte; es iſt das, zu dem alles Seyn gehört, das aber ſelbſt zu keinem andern gehört und nichts anderem gleich oder ungleich iſt. Keine Potenz kann die abſolute, die höchſte ſeyn. Daher auch Eſchenmayer über der Potenz des Seligen wieder eine unendlichmal höhere ſuchend und ſo nach der Weiſe der bisherigen Reflexionsphiloſophie nur eine endloſe Annäherung zum Abſoluten (d. h. eine unendliche Negation wahrer Erkenntniß des Abſoluten) der Philoſophie zum Erſatz anbieten kann.

In der Schrift: Uebergang der Philoſophie zur Nichtphiloſophie, iſt es deutlich, daß der Verfaſſer die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als außereinander befindliche, wie Sproſſen an einer Leiter, denkt und die höchſte derſelben, das Ewige $= A^3$, für das ausſchließlich Abſolute anſieht. Die Behauptung war aber dieſe: daß das Endliche, Unendliche und Ewige (nach dem Sinn, welchen wir in früheren Darſtellungen mit dieſen Worten verbanden) gleicherweiſe abſolut ſind und im Abſoluten als Eins liegen. Wäre allein das Ewige ($= A^3$), ſo wäre, da dieſes die Indifferenz iſt, eben damit weder das Endliche noch das Unendliche geſetzt; es wäre nur Indifferenz geſetzt, allein in

216. Alle Potenzen ſind ſich untereinander gleich in Anſehung des Abſoluten, d. h. keine folgt aus der andern, ſondern jede folgt auf die gleiche Weiſe aus der abſoluten Identität. Die Formen ſind in der Allheit nicht nacheinander, und entſpringen nicht auseinander; ſondern, darum iſt Allheit, weil abſolute Identität, d. h. weil alles was iſt in gleichem abſoluten Leben lebt.

217. Der Grad der Realität eines Dings (worunter hier nicht die relative, ſondern die Subſtantialität verſtanden wird), das Mehr oder Weniger des Poſitiven alſo, das ein Ding in ſich ſchließt, ſteht im Verhältniß ſeiner Annäherung zur abſoluten Identität, zur Fülle der unendlichen Affirmation.

218. Dem Erſcheinungsleben nach gleich endlich und gleicherweiſe nur unter Relationen geboren, unterſcheiden ſich alſo die Dinge durch Grade der Realität: wie in der Zahl 3, obſchon ſie endlich iſt gleich 1, dennoch ein größerer Gehalt iſt denn in dieſer. So iſt z. B. an dem, was nur aus der Affirmation der erſten Potenz (195) folgt, und inſoweit es nur kraft derſelben exiſtirt, auch nur die Exiſtenz erkennbar als eine ſolche, die nicht aus ihm ſelbſt folgt, d. h. ein ſolches erſcheint am meiſten endlich. Ein höherer Grad von Realität iſt in dem, an welchem ſich A^2 darſtellt; denn es begreift auch für die bloß relative Betrachtungsweiſe außer der Exiſtenz noch die Poſition der Exiſtenz und des Einſeyns beider. Den höchſten Grad von Realität aber hat, was Bild ſelbſt der Subſtanz iſt, ſofern ſie nicht im beſondern Ding, ſondern im All der Dinge lebt. Ein ſolches iſt nur Eines, der Menſch.

219. Aber dieſe größern und geringern Grade der Realität ſchließen

dem Abſoluten iſt die Differenz (in dieſem Betracht) ebenſo abſolut als die Indifferenz, die Einheit und die Entgegenſetzung ſind ſelbſt wieder eins. Die Differenz iſt reel, denn das Endliche wie das Unendliche, jedes dieſer Attribute Gottes, iſt ſelbſt göttlich und von eigner Selbſtändigkeit. Die Einheit ferner beider iſt keine endliche, in der nur vernichtbare Gegenſätze begriffen ſind, ſondern eine göttliche nach der Erklärung, die wir ſchon (162) gegeben haben. — Ein anderer Schriftſteller weiſt mich aus der indiſchen und chriſtlichen Dreieinigkeitslehre zurecht und belehrt mich, daß die Indifferenz, das Ewige ($= A^3$) nicht das ganze Abſolute, d. h. daß der Vater nicht allein Gott ſey!

Digitized by Google

doch keine Privation ein in Anſehung der letzteren, als bloß beziehungsweiſe auf unſern discurſiven (Allgemeinbegriffe bildenden und das Beſondere damit vergleichenden) Verſtand. Beraubung findet nur da ſtatt, wo einem Ding genommen iſt, was zu ſeinem Begriff gehört. Aber nach der abſoluten Identität, die im All zwiſchen dem Begriff und der Exiſtenz iſt, kann zum Begriff eines Dings, ſofern er enthalten iſt im Begriff des All, nichts gehören, das nicht auch durch die Exiſtenz des Dings ausgedrückt wäre. Seine wahre Vollkommenheit, bloß relativ auf ſich ſelbſt, d. h. wahrhaft betrachtet, beſteht alſo gerade darin, das zu ſeyn, was es iſt. So iſt es für den Kreis keine Beraubung, daß er nicht viereckicht, oder für das Viereck, daß es nicht rund iſt, ſondern eben in dem Rund- und in dem Viereckicht-ſeyn beſteht die Perfektion beider.

220. Gott, heißt es in einer alten Schrift, hat den Menſchen aufrichtig geſchaffen, aber ſie ſuchen viel Künſte. So iſt auch jedes Ding aufrichtig in ſeiner Art, keines nach einem Allgemeinbegriff geſchaffen, keines einem andern wahrhaft vergleichbar (der eigentliche Sinn des Principii indiscernibilium), ſondern eine eigne Welt.

221. Kannſt du (ſo redete ich ſchon einmal) die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und vergleichenden Verſtand an ihre Abſolutheit? Kannſt du dem Stein gebieten, ſich in den Punkt zu ſtellen, wo er in deiner Verſtandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du ſie hinreiheſt, oder überhaupt den Weſen, ſich zu ſondern, wie du ſie ſonderſt, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir? Drängt ſich nicht alles in eins und lebt friedlich zuſammen, jedes freudig in ſeiner Art, was in deiner Trennung ſich himmelweit flieht? Das macht, daß jedes für ſich ein Ganzes und eben dadurch mit allem andern eins iſt.[1]

222. Ja das Einzelnſte ſelbſt iſt, durch ſeine Exiſtenz, gerade weil es dieß iſt, der unmittelbarſte Widerſchein Gottes und der Totalität, weil es am wenigſten aus ſich ſelbſt ſeyn kann, und ſein Leben am meiſten am Leben des All hängt.

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculat. Phyſik, 2tes Heft, S. 16 [Bd. IV, S. 400].

Digitized by Google

223. Die Mannichfaltigkeit der Schöpfung, hauptsächlich wie sie sich im Menschengeschlecht geoffenbart hat, unter eine Formel zwingen zu wollen, ist der größtmögliche Wahn, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe der Betrachtung nur Unlust und eitle Mühe, wie bei unsern eingebildeten Welterziehern und Weltverbesserern entsteht, oder in verwirrter Verstandesphilosophie die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt hat, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist.

224. Nichts, überall nichts, ist daher an sich unvollkommen, sondern alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Seyn der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie *sey*. Dieß ist die Heiligkeit aller Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Größte sowohl durch die innre Unendlichkeit, als dadurch, daß es seinem ewigen Grund und Seyn im All nach nicht vernichtet werden könnte, ohne daß das unendliche Ganze selbst vernichtet würde.

Allgemeine Anmerkung

die Lehre vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffend.

In den vorhergehenden Sätzen glauben wir den Hauptinhalt der allgemeinen Vernunftwissenschaft oder der Lehre vom All begriffen zu haben.

Wichtiger kann wohl keine Untersuchung gedacht werden als die über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott. Gibt es auf diese Frage keine durchaus klare und bestimmte Antwort in der Vernunft, so ist das Philosophiren selbst eitel, die Vernunfterkenntniß durchaus unbefriedigend und unbefriedigt.

Die Vernunftansicht jenes Verhältnisses, wie wir sie im Vorhergehenden entwickelt haben, kommt, wie leicht zu sehen ist, auf folgende Wahrheiten zurück.

Gott, als sich selbst bejahend, bejaht in allen Wesenheiten des All, und in jeder derselben insbesondere, nur das Relationslose und Ewige.

Digitized by Google

Die Endlichkeit beſteht nur in den Relationen der Weſenheiten aufeinander, die Gott ihnen nicht geben, nicht poſitiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn ſchon als nichtig in Bezug auf ſich ſelbſt ſetzen) kann. Nicht nehmen, weil er ſie ſonſt zu einem reinen abſoluten All machen müßte, wie er ſelbſt iſt.

Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Seyn iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott; ſondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich iſt, ohne doch etwas Weſentliches zu ſeyn.

Das Leben, welches die Weſenheiten des All relativ aufeinander haben, iſt entgegengeſetzt ihrem Leben in Gott, worin jede als eine freie, ſelbſt unendliche iſt; es iſt inſofern ihr von Gott abgefallenes und abgetrenntes Leben.

Nur in dieſem von Gott abſtrahirten Daſeyn der Dinge iſt eine Zeit; bezogen auf Gott aber ſind die Weſenheiten der Dinge an ſich ſelbſt ewig, und mit dieſen ſind auch die unendlichen möglichen Relationen derſelben aufeinander zumal, gleichfalls zeitlos, geſetzt.

(Zum Beiſpiel: dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Menſch iſt allerdings nur dein Leben in und unter Relationen, und inſofern bloß die Erſcheinung deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur iſt dein Weſen oder deine Idea und zwar als deine (weil Gott nicht ſo arm iſt, daß er nach Allgemeinbegriffen ſchaffte) eine ewige Wahrheit in Gott, ſondern auch die Relation ſelbſt, durch welche du wirklich biſt, iſt (obgleich nichts an ſich, nichts Poſitives, weil ſie nur Relation iſt, doch) mit der Weſenheit zugleich, alſo auf ewige Weiſe, zeitlos in Gott.

Das Endliche kann nicht getrennt von dem Unendlichen ſeyn, weil es an ſich nichts ſeyn würde, da es nur auf Relationen beruht, dieſe aber nichts ſeyn könnten ohne das, wovon ſie es ſind.

Wird das Endliche abſtrahirt gedacht vom Unendlichen, ſo verlangt es ſeinen eignen Urſprung und wirkliches Daſeyn, und die bloße Relation ſelbſt muß dann zu etwas Realem und Wirklichem gemacht werden.

Digitized by Google

Dagegen als gleich ewig mit dem Unendlichen geſetzt, iſt die Endlichkeit, eben deßhalb, auch als nichtig geſetzt. —

Wie alle wahre Philoſophie jederzeit über dieſe Punkte in Uebereinſtimmung war, ſo dagegen alle falſchen Anſichten darin, daß ſie das Endliche von dem Unendlichen trennten, und daß ſie ihm eben deßhalb, da es an ſich bloß Relation iſt, alſo nicht von ſich ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur inwiefern das Unendliche iſt, einen, von dieſem unabhängigen Urſprung geben mußten.

Mit Uebergehung jener durchaus vernunftloſen Vorſtellungsarten, welche einen Anfang des Endlichen in der Zeit, oder auch eine Dauer deſſelben von endloſer Zeit (denn beide Vorſtellungsarten ſind ſich ganz gleich) annehmen, wollen wir von den ältern Ueberlieferungen nur die Emanationslehre erwähnen.

Wir haben zwar dieſer auch ſonſt ſchon vor andern Vorſtellungsarten den Vorzug eingeräumt, daß Gott in derſelben wenigſtens als ruhiger Grund der Dinge angenommen werden kann, und die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende als in das, woraus es emanirt, gelegt wird. „Das Ueberfließende, ſagt ſie, fließt über nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, ſondern durch ſeine eigne Schwere. Es reißt ſich los und wird nicht abgeſtoßen. Dasjenige, aus welchem es überfließt, wird dadurch relativ auf ſich ſelbſt in ſeiner Fülle nicht vermindert, die unendliche Realität aber kann durch ihr Ueberfließen in die Welt, weil ſie unendlich iſt, überall nicht vermindert werden.“

Allein mit den übrigen falſchen Anſichten hat auch dieſe die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. Gott iſt ihr nicht ein in ſich ſelbſt geſchloſſenes, alle Relationen in ſich aufhebendes und durch ſeine Ewigkeit auslöſchendes All, ſondern ein durch ſucceſſive Generationen ſich propagirendes Urweſen, das in den äußerſten Ausflüſſen ſich in die Privation der Vollkommenheit, die Materie verliert.

Das Weſen der Endlichkeit iſt, ſchlechterdings nicht aus ſich ſelbſt und an ſich ſelbſt ſeyn zu können (weil es eine Relation iſt). Wird

Digitized by Google

daher das Endliche überhaupt getrennt betrachtet von dem, an dem und mit welchem es allein ſeyn kann, ſo iſt es gewiſſermaßen richtiger, auch alle Stetigkeit zwiſchen ihm und zwiſchen dem Unendlichen aufzuheben, welche in der Emanationslehre wenigſtens noch geſucht wird.

Iſt die Endlichkeit nicht bloße Relation (die einzige Art, wie ſie mit dem Weſen oder dem Unendlichen zugleich ſeyn kann), ſo muß ſie dann vollends hypoſtaſirt werden in einem eignen Weſen, einer Materie, die von Gott nicht erſchaffen, die aber doch auch nicht geworden ſeyn kann, da ſie allem Werden zu Grunde liegt; welche ferner, als der Einheit Gottes entgegengeſetzt, ihrer Natur nach Nicht-identität und der Regelmäßigkeit und Harmonie widerſtrebend iſt.

Nach der gewöhnlichen Darſtellung dieſer Anſicht verhält ſich Gott nur als der Architekt der Welt. Allein die Regel, der Begriff eines Dings iſt ihm nicht bloß äußerlich aufgedrückt, ſondern innerlich eingeboren und mit dem Stoff in ihm gänzlich verſchmolzen.

Indeß möchte behauptet werden können, daß bei den meiſten der Alten dieſe Vorſtellung einen ganz andern und tiefern Sinn hat, als man in der bisherigen Auslegung geahndet.

Was ſie von einer unerſchaffenen Materie (materia increata) ſagen, möchte nämlich wohl nicht eine von Gott unabhängige, wirklich exiſtirende Materie bedeuten, ſondern dieſen Sinn haben: Aus Gott folgt und iſt nur die Realität, die Vollkommenheit der Dinge; was daher an ihnen Poſition, Weſenheit iſt, iſt das Gotterſchaffene an ihnen; was dagegen nicht Vollkommenheit iſt, iſt an ihnen materia increata, iſt das von Gott Unerſchaffene, das Nichtige.

Insbeſondere was die gewöhnliche Darſtellung der platoniſchen Lehre über dieſen Punkt betrifft, welcher zufolge auch Plato jene von Gott unabhängige Materie als wirklich vorausgeſetzt, die erſt durch den göttlichen Verſtand zur Ordnung und Harmonie des ſichtbaren Univerſum gebracht worden, ſo iſt unbegreiflich, wie ſich dieſe Darſtellung bis auf die neueſten Zeiten hat erhalten können.

Nach dem innern Zuſammenhang der ganzen platoniſchen Denkart ſowohl, als nach unzweifelhaften Aeußerungen ſeiner Werke, die ſeine

Digitized by Google

wahre Anſicht der Endlichkeit nicht verkennen laſſen, muß, [illegible] in andern von dem ewigen Daſeyn der Materie geäußert wird, zum Theil nach der angegebenen Auslegung gedeutet, zum Theil auf die kühne Bildlichkeit ſeiner Darſtellungsweiſe gerechnet werden.

In den dogmatiſchen Anſichten, nach welchen, als den herrſchenden, auch das platoniſche Wort ausgelegt wurde, zeigte ſich indeß das Bedürfniß eines Stoffs ſo unüberwindlich, daß, wie Spinoza bemerkt, auch die Schöpfung aus Nichts in denſelben nur eine Verhüllung jener Vorausſetzung iſt, indem das Nichts ſelbſt der Imagination wieder als eine Art von Subſtrat oder Stoff dienen muß.

Hieher gehört auch der, obgleich nur als Parodie gemeinte Verſuch eines nicht unbekannten Mannes, der unſere Lehre, daß das Endliche an ſich ſelbſt nichts ſey und in ſeinem Seyn nur Widerſchein des Abſoluten, ſo ausdrücken zu können meinte: „der Abglanz des Abſoluten, indem er ſich an dem Nichts breche, geſtalte es in Erſcheinungen und veranlaſſe dadurch die Entſtehung einer unendlichen Vielheit ſcheinbarer Realitäten“ [1].

[1] Die Rede iſt von den ſchon einmal erwähnten Aphorismen über das Abſolute, deren Scherz der Herausgeber der Zeitſchrift, in welcher ſie erſchienen, vollkommen Recht hat für das Beſte zu halten, das jene noch ans Licht gefördert, und für weit vorzüglicher als die Langweiligkeit ſeiner eignen Abhandlungen und der der übrigen würdigen Mitarbeiter. Ich glaube dem Verfaſſer der Aphorismen hiemit meinen öffentlichen Dank abſtatten zu müſſen, theils weil es an ſich angenehm iſt, das ungebildete Geſchrei der deutſchen Polemik durch einen Ton von Geiſt und Laune unterbrochen zu ſehen, theils weil er Veranlaſſung gegeben, daß ein rüſtiger Bücherſchreiber in dieſem Lande ſeinen Mangel an philoſophiſcher Beurtheilungskraft auch für die Nichtkenner handgreiflich gezeigt hat, indem derſelbe in ein Buch, welches ganz mit mönchiſcher Polemik, nicht gegen meine Lehre, ſondern gegen das, was er dafür hält oder ſo nennt, angefüllt iſt, die Parodie derſelben (welche ſie zu einer Art des Manichäismus macht) als eine neue, vortreffliche Lehre und Vorſtellungsart gläubig aufgenommen hat. — Da es nach den Worten des bekannten Schulplans, welcher jenes Produkt als Lehrbuch in allen Schulen, mit ausdrücklichem Verbot des Gebrauchs anderer, vorgeſchrieben hat, vorzüglich auf einen Sieg über den jetzt ſo imponirenden Myſticismus und Dogmatismus angeſehen iſt, ſo wird alſo dieſer Sieg darin beſtehen müſſen, daß die einheimiſche Jugend auf Lyceen zwar meine Lehre

Der Unterſchied des Parodirenden von dem, welches parodirt werden ſollte, braucht nicht weiter gezeigt zu werden. Das, was nicht an ſich ſelbſt und inſofern nichts iſt, das eigentliche auch platoniſche *Μὴ ὄν*, iſt nur die Relation ſelbſt und mittelbar das, was in Relation iſt, ſofern es in Relation iſt. Aber dieſes Nichts aller Relation iſt nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All ſetzt die mit den Weſenheiten gleich ewigen Relationen derſelben ewig als Nichts, und iſt inſofern das Nichts aller beſonderen Dinge, als Dinge, da es im Gegentheil die Poſition der ewigen Weſenheiten iſt. Daher ein anderer, welcher die Lehre vom Abſoluten als die Lehre des abſoluten Nichts darſtellte, es beſſer traf, als er wohl ſelbſt dachte. Sie iſt allerdings die Lehre vom abſoluten Nichts der Dinge, als endlich exiſtirender, welche ihm vielleicht als die vornehmſte Realität erſcheinen.

In einigen orientaliſchen Religionsſyſtemen (dem perſiſchen z. B.) hatte ſich der uralte Keim ächter Lehre, realiſtiſch verwandelt, zu einem ſolchen Dualismus ausgebildet, in welchem dem allein realen (dem guten) Grundweſen ein zweites, welches bloße Privation, bloßes Nichts der Qualität nach (bloße Finſterniß) ſeyn ſollte, entgegengeſetzt wurde, und in welchem daher die wirklichen Dinge als Miſchungen beider Principien betrachtet wurden.

Allein das Nichts in den Dingen iſt nicht ein bloßes Nichts der Qualität, ſondern ein Nichts der Exiſtenz nach, und kann dem All oder dem Abſoluten auf keine Weiſe entgegengeſetzt werden, da es nicht eine ihm entgegengeſetzte Exiſtenz, ſondern überall keine Exiſtenz hat.

In den neueren Zeiten, da die Ordnung der Philoſophie gänzlich verkehrt war, und man nicht von Gott zu den Dingen, ſondern von

verabſcheuen, dagegen aber die ſcherzhafte Parodie derſelben — nicht als Parodie, ſondern als höchſten Ernſt, als erhabene Wahrheit aufzunehmen und ſich einzuprägen, wird angehalten werden. — Der Mann hat ſich in öffentlichen Blättern damit entſchuldigt, daß, da die inländiſche Jugend, trotz ſeines Entgegenarbeitens, ſo ſehr von Fanatismus ergriffen ſey, er, als Lehrer, doch auch ein wenig fanatiſch hätte ſeyn und ſprechen müſſen (wahrſcheinlich um noch Eingang zu finden). Wahrlich ein ſehr empfehlungswerthes Accommodationsſyſtem und wohl accommodirende Hände, in denen ſich die Erziehung befindet.

den Dingen zu Gott gelangen wollte, konnte jene Frage kaum mehr in ihrem wahrhaft speculativen Sinn aufgeworfen werden. Nur in veränderter Form kehrte ſie in der auf die Vollkommenheit Gottes gegründeten praktiſchen Philoſophie als Frage nach dem Urſprung des Uebels und des moraliſchen Böſen zurück.

Wenn Gott Urheber der Sinnenwelt iſt (und dieß wurde als entſchiedene Wahrheit vorausgeſetzt), woher das Uebel und das Böſe? Entweder iſt es auch durch Gott hervorgebracht, ſo wird er dadurch ſelbſt zum Urheber der Unvollkommenheit; oder es iſt nicht durch ihn hervorgebracht, woher alsdann ſeine unleugbare Wirklichkeit?

Dieſe Frage leitete gewiſſermaßen einen Rechtshandel zwiſchen Gott und der Vernunft ein, wovon die Akten und das Endurthel (wie ein geiſtreicher Schriftſteller ſich ausdrückt) in der Leibnizſchen Theodicee enthalten iſt.

Es iſt wohl kaum zu leugnen, daß Leibniz ein ziemlich klares Bewußtſeyn hatte über die einzige auf jene Frage mögliche Antwort; auch hat er ſie in einzelnen Aeußerungen zum Theil wirklich ausgeſprochen; ſie nicht mit conſequenter Klarheit durchgeführt zu zeigen, mochte der weiſe Mann in ſeinem Zeitalter Gründe genug finden.

Leibniz ſetzt alſo zwar das Uebel in eine bloße Privation des Weſens, aber ohne die Privation ſelbſt wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu ſetzen: während die Wirkung Gottes nach ihm bloß auf das geht, was an den Dingen Poſitives iſt[1]. Er beruft ſich auf die Scholaſtiker, welche bereits gelehrt haben, die Urſache des Uebels (alſo auch der Endlichkeit überhaupt) ſey nicht eine causa efficiens, ſondern deficiens. Er ſucht die Sache durch das Beiſpiel der damals von Kepler geltend gemachten natürlichen Trägheit der Körper zu erläutern. Setzen wir, ſagt er, mehrere gleiche Schiffe, die, nur ungleich belaſtet, einen und denſelben Fluß hinuntertreiben. Alles

[1] Malum est privatio entis, cum contra actio Dei ad aliquid positivum pertingat. Theod., Opp. Tom. I., P. 1., p. 141. — Actio Dei producit et conservat, quicquid in creaturis est positivi, et largitur iis perfectionem, essentiam et virtutem etc. ibid. p. 142.

Digitized by Google

Uebrige gleich geſetzt, werden die ſchwerer beladenen Schiffe langſamer abwärts gehen als die andern. Die Urſache dieſer Retardation iſt nun keineswegs die Schwere, da die Schiffe ja allerdings abwärts, nicht hinaufwärts gehen. Die Schwere oder die Gewalt des Stromes iſt alſo bloß Urſache der Bewegung dieſer Schiffe, nicht aber der Langſamkeit oder der Limitation dieſer Bewegung; denn ſie verhält ſich zu allen gleich; der Grund der letzten kann alſo nur in den Schiffen ſelbſt, nämlich in der angeborenen Trägheit der Materie liegen, welche das Beiſpiel einer urſprünglichen Privation der Dinge iſt. — So ertheilt Gott den Dingen alles, was an ihnen Weſenheit, Perfektion oder Kraft iſt; der Grund ihrer Unvollkommenheiten beruht auf einem natürlichen Mangel, einem bloßen Defekte, der nichts Poſitives in ſich ſchließt.

Wir überlaſſen dem Leſer ſelbſt, ſich hieraus die angemeſſene Erläuterung auch für unſere Anſicht zu nehmen, und bemerken bloß, daß dem durchdringenden Geiſte Leibnizens die Folgerung unmöglich entgehen konnte, daß, wenn alles, was die endlichen Dinge als ſolche von Gott unterſcheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Poſitivem beſteht, das Reelle oder die Subſtanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott ſeyn muß, wodurch denn der bekannte Ausſpruch Leibnizens: „Wären keine Monaden, ſo hätte Spinoza Recht“, auf ſeinen eigentlichen Werth zurückgeführt wird.

Daß im Kriticismus dieſe Unterſuchung, welche eigentlich das Centrum der Philoſophie ausmacht, völlig verſchwand, iſt ebenſo begreiflich als es conſequent iſt, daß die Barbaren in der Philoſophie jene Frage vom Verhältniß des Endlichen zu Gott für eine unbeantwortliche erklären, und in der Ordnung, wenn die Darſtellung des endlichen Daſeyns als eines von Gott abgefallenen und getrennten Lebens denjenigen am ſeltſamſten dünkt, welche an ihrer ganz in Relationen verſunkenen Exiſtenz die unmittelbarſte Erfahrung machen könnten, daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Exiſtenz ſelbſt iſt.

Das Seyn der Dinge in Gott iſt (wie in den voranſtehenden Sätzen hinlänglich bewieſen iſt) ihr nicht-Seyn in Relation auf-

Digitized by Google

einander, ſo wie dann im Gegentheil ihr Seyn in Relation aufeinander nothwendig ihr nicht-in-Gott-Seyn oder ihr nicht-Seyn in Anſehung Gottes involvirt. Die weitere Ausführung und die ſinnbildliche Darſtellung dieſer Anſicht gehört der Religionslehre an: ſie dem Theil des Zeitalters weiter zu deuten, der ſie bei ihrer erſten Darſtellung[1] nicht begriffen hat, fühle ich keinen Beruf. Ihr Sinn mag ruhen, bis er von ſelbſt ſich aufthut.

Uebrigens wollen wir, zur Erläuterung der Unverſtändlichkeit, welche wechſelſeitig ſtatthat zwiſchen dem, der die Urſprungloſigkeit des Endlichen erkennt, und dem, welcher einen realen Urſprung deſſelben zu erkennen meint, mit der Erklärung ſchließen, welche Plato von dem Unterſchiede des Philoſophen und Sophiſten gibt[2].

„Eine andere iſt die Schwerverſtändlichkeit des Sophiſten, eine andere die des Philoſophen.

Jener in die Dunkelheit des Nichtſeyenden (τοῦ μὴ ὄντος) entfliehend, und durch langen Umgang derſelben gewöhnt, iſt wegen des Dunkeln des Orts ſchwer zu erkennen.“

Der Philoſoph aber, der Idea des Seyenden (τοῦ ὄντος) durch Vernunftbetrachtung ſtets genähert, iſt wegen des Glanzvollen jener Gegend keineswegs leicht zu ſehen. Denn auf das Göttliche hinblickend Stand zu halten, ſind die Seelenaugen der Menge unvermögend.“

[1] In der Schrift: Philoſophie und Religion. Tübingen. 1804.

[2] In dem Geſpräch, das dieſe Ueberſchrift trägt, S. 175 des 2ten Theils der Zweibrücker Ausgabe.

Digitized by Google

Abweſenheit als bei der Gegenwart des Lichtes: ſo die Dinge weder ohne noch auch mit der Subſtanz. Nicht ohne ſie, denn ſo entfliehn ſie in die Nacht; nicht mit ihr, denn ſo durchſcheinet ſie das Eine.

X. Noch immer alſo erkennen wir nichts denn die maßloſe Unendlichkeit; denn auch die Subſtanz, indem ſie alle Formen iſt, wird doch ſelbſt nicht vielfach, ſondern bleibt als dieſelbe beſtehen. Sie geht kein reales Verhältniß mit jenen ein, als ſolchen, die Nichts wären ohne ſie. Auch wird ſie in keiner derſelben begrenzt, oder von einer gefeſſelt, ſondern bleibt ſtets frei, dem Einzelnen unfaßlich und unbegreiflich, wie das Gemüth wohl alle ſeine Gedanken, der einzelne Gedanke nicht aber hinwiederum das Gemüth begreifen kann.

XI. Wo alſo findet ſich ein Maß dieſer formloſen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daſeyns? Alle Einzelheit iſt etwas durchaus Endliches, die Exiſtenz aber, gleichviel wovon ſie es ſey, an ſich ſelbſt unendlich, daher ſie von keiner einzelnen Form je wahrhaft gefaßt oder gehalten werden kann.

XII. Nur daſſelbe, welches alle Dinge iſt, kann durch die Einheit ſeines Weſens auch das Maß der Exiſtenz ſeyn. Denn da es, alle Formen ſeyend, doch als daſſelbe beſteht und nur Eines iſt (X), ſo iſt es ebenſo urſprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge iſt, auch die Einheit alles Daſeyns.

XIII. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für ſich unermeßlich, gehört doch als ſolche nur zu Einem Weſen, deſſen Natur es iſt alle Dinge zu ſeyn, und in deſſen Einheit ſie daher nothwendig ſich durchdringen und ſelbſt eins werden. Das Ewige iſt keines derſelben allein oder insbeſondere, ſondern zugleich alle und ein jedes, ſo daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweiſe iſt in ſeiner göttlichen Einbildung.

XIV. So alſo wird die Unendlichkeit des Daſeyns gemäßigt durch die Einheit des Weſens, zu dem es gehört, und jener im einzelnen uferloſe Strom hat ſein ewiges Beet gefunden, welches doch keine beſondere Form, ſondern nur die Einheit des unendlichen und alles ſeyenden Weſens ſelbſt iſt.

Digitized by Google

der Pöbel einen großen Theil gleichsam gering achtet und unwürdig dieser Gemeinschaft des Daseyns) ein wahres Ziel oder einigen Zweck erkennen, als eben den, daß sie seyen.

V. Niemals also, bei dieser Wesenlosigkeit und Leerheit der Einzelheit für sich und der Unbedingtheit und Unendlichkeit der Existenz, würdest du zu einem andern Grund dieses seltsamen Schauspiels gelangen, als dem, daß jenes unbekannte Wesen, das uns mit der Idee der Existenz erfüllt, eine reine, nothwendige, aber auf keine Weise von außen bestimmte Lust ist, sich selbst in sich selbst auf unendliche Weise zu offenbaren.

VI. Nicht Wahl noch Willkür dürftest du hier vermuthen, sondern nur die schöne Nothwendigkeit einer sich selbst ohne Reflexion und unendlich liebenden Natur. Unendlich, denn von aller Endlichkeit gibt es einen Grund; ein solcher aber wäre weder in jener Natur, denn sie ist nur eins mit sich selbst und kein Gedoppeltes, noch außer ihr, denn sie selbst ist alles Seyn.

VII. Da sie also nichts wäre, die Substanz (denn so dürfen wir bezeichnen, was die Existenz selbst ist), als diese reine Lust des Bejahens, ohne Wahl, Unterscheidung, weiteren Grund oder Bestimmung, als daß sie es auf unendliche Weise sey, so wäre auch keine Form, Art noch Grad der Realität von ihr ausgeschlossen, sondern sie selbst nach der Nothwendigkeit ihres Wesens wäre alle jene Formen oder Conceptionen selbst, aus keinem andern Grund, als damit sie dieselben sey und auf unendliche Weise sich selbst in sich selbst habe und bejahe. Denn alle Existenz ist nur Selbstoffenbarung einer wesentlichen Natur (II).

VIII. Dennoch wärest du auch damit noch zu keiner Wahrnehmung und wirklichen Erkenntniß des Einzelnen gelangt. Denn daß die Dinge existiren, sagtest du, nur inwiefern das Ewige seine Selbstoffenbarung ist in ihnen. Sie selbst, als sie selbst, sind daher nicht; sie haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen; denn das Seyn des Einen überwältigt ihr eignes Seyn.

IX. Wie du die klare Luft nicht sehen magst, so wenig bei der

Digitized by Google

Abweſenheit als bei der Gegenwart des Lichtes: ſo die Dinge weder ohne noch auch mit der Subſtanz. Nicht ohne ſie, denn ſo entfliehn ſie in die Nacht; nicht mit ihr, denn ſo durchſcheinet ſie das Eine.

X. Noch immer alſo erkennen wir nichts denn die maßloſe Unendlichkeit; denn auch die Subſtanz, indem ſie alle Formen iſt, wird doch ſelbſt nicht vielfach, ſondern bleibt als dieſelbe beſtehen. Sie geht kein reales Verhältniß mit jenen ein, als ſolchen, die Nichts wären ohne ſie. Auch wird ſie in keiner derſelben begrenzt, oder von einer gefeſſelt, ſondern bleibt ſtets frei, dem Einzelnen unfaßlich und unbegreiflich, wie das Gemüth wohl alle ſeine Gedanken, der einzelne Gedanke nicht aber hinwiederum das Gemüth begreifen kann.

XI. Wo alſo findet ſich ein Maß dieſer formloſen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daſeyns? Alle Einzelheit iſt etwas durchaus Endliches, die Exiſtenz aber, gleichviel wovon ſie es ſey, an ſich ſelbſt unendlich, daher ſie von keiner einzelnen Form je wahrhaft gefaßt oder gehalten werden kann.

XII. Nur daſſelbe, welches alle Dinge iſt, kann durch die Einheit ſeines Weſens auch das Maß der Exiſtenz ſeyn. Denn da es, alle Formen ſeyend, doch als daſſelbe beſteht und nur Eines iſt (X), ſo iſt es ebenſo urſprünglich und ewig, als es die Allheit der Dinge iſt, auch die Einheit alles Daſeyns.

XIII. Die Unendlichkeit der Dinge, wenn gleich für ſich unermeßlich, gehört doch als ſolche nur zu Einem Weſen, deſſen Natur es iſt alle Dinge zu ſeyn, und in deſſen Einheit ſie daher nothwendig ſich durchdringen und ſelbſt eins werden. Das Ewige iſt keines derſelben allein oder insbeſondere, ſondern zugleich alle und ein jedes, ſo daß das Einzelne und das Ganze zumal und gleicherweiſe iſt in ſeiner göttlichen Einbildung.

XIV. So alſo wird die Unendlichkeit des Daſeyns gemäßigt durch die Einheit des Weſens, zu dem es gehört, und jener im einzelnen uferloſe Strom hat ſein ewiges Beet gefunden, welches doch keine beſondere Form, ſondern nur die Einheit des unendlichen und alles ſeyenden Weſens ſelbſt iſt.

Digitized by Google

XV. Wie in den Sagen dichterischer Vorwelt nach der Gewalt des Chaos, und nachdem das Formlose, Ungeheure verdrungen ist, das milde Reich seliger und bleibender Götter beginnt, so mag die Betrachtung Klarheit, Einklang und Bestand der Dinge schauen, nur nachdem sie in der Unendlichkeit des Daseyns auch die Einheit des ewigen Erzeugers erkannt hat. Denn dieser, welcher die Dinge emporhebt aus dem, das nicht ist, durch die wesentliche Kraft seines Schaffens, verklärt sie zugleich in sich selbst als zu seinem Daseyn gehörende, und nimmt sie in die Einheit seines Lebens auf.

XVI. Hast du daher die Fülle der Existenz gesehen, wie sie für sich selbst ohne Maß und Ziel ist, so erkenne nun auch das innere und göttliche Band der Dinge, und wie sie durch die Einheit des Wesens, zu dem sie gehören, unter sich eins werden.

XVII. Alles, das blinde, ungebändigt nach außen hin wirkende Kraft ist, kommt, mit Plato zu reden, von der alten Natur, d. h. von der bloß äußern und unempfindlichen Natur, inwiefern sie allein die Geburt der Dinge ist, darin sie auch das bloß äußere Leben (VIII) haben.

XVIII. Alles dagegen, das Maß und ein innerlich Ziel, Verständniß oder Uebereinstimmen der Dinge verkündiget, deutet auf die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Substanz, dadurch sie das ewige Daseyn in sich selbst empfinden.

XIX. Kraft der Unendlichkeit der Substanz haben die Dinge auch unter sich die bloße Verknüpfung der Existenz, d. h. die bloß äußerliche Verknüpfung, denn das Leben ist nicht ihr Leben, sondern nur der Substanz (XIII).

XX. Vermöge der Einheit der Substanz aber haben sie nicht allein ein natürliches Band, d. h. ein Band der Geburt, wie das erste ist, sondern ein göttliches der inneren Wahrheit und Affirmation ihrer Existenz (vgl. die Einleitung 195).

XXI. Alle Verhältnisse bloß äußerlicher Beziehung durch Raum, Zeit, Berührung u. s. w. sind nur ein Schatten jener ewigen Verkettung und wechselseitigen Gegenwart aller Dinge in dem ewig Einen und unendlich-Vollen.

Digitized by Google

XXII. Unfaßlich erſcheint dieſe Harmonie jenen, welche ſelbſt bloß in der Ausſchließung leben und betrachten. Wenn aber Erſcheinungen der Natur und ihres eignen Lebens ſie an eine göttliche Verknüpfung der Dinge erinnern, und daß Raum und Zeit nicht das einzige, noch das erſte und vornehmſte Band ſind, dadurch ſie vereinigt werden, ſtrafen ſie die Natur ins Angeſicht Lügen, weil ſie ihre Wunder nicht begreifen und wegen ihres Blödſinns das wahre Weſen nicht erkennen [1].

XXIII. Iſt nun die Subſtanz als die Einheit in der Unendlichkeit das Weſen der äußern Natur (170), ſo werden wir dieſelbe als die Einigung und Verkettung aller Dinge mit Recht als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur betrachten.

XXIV. Wie die Sonne frei im Firmament ſteht, alles bindend und einigend in des klaren Lichtes Kraft, ſo ſteht das Gemüth der ewigen Natur in der Verkettung ſelbſt als die Einheit und gleichſam als die göttliche Einbildungskraft derſelben, frei und unverbunden, als der Quellpunkt alles empfindlichen Daſeyns, welcher auch in der ſichtbaren Natur als das Herz ſchlägt, und alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verurſacht und die Innigkeit aller Erzeugniſſe.

XXV. Ebenſo iſt die ſchaffende Natur (Natura naturans), d. h. (90) diejenige, welche die Unendlichkeit und die Einheit, die Expanſion und lebendige Contraktion aller Dinge in ſich ſelber auf die gleiche Weiſe iſt, ſelbſt außer aller Verknüpfung und in ewiger Freiheit.

XXVI. Selbſt aber frei und unendlich, iſt ſie unmittelbar durch die unmeßliche Bejahung und die Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Weſens ſelbſt die Geſammtheit der Dinge, wie ein

[1] Wie wenig die Philoſophie neuerer Zeit von dieſer göttlichen Einheit der Dinge erfüllt geweſen, zeigt außer vielem andern die Wichtigkeit, die man auf die Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Erkenntniſſe legte, gleich als wären dieſe die beiden letzten Zweige, in die ſich alle Wiſſenſchaft verlöre. Die Nichtigkeit dieſer Unterſcheidung in Bezug auf die wahre, nämlich auf die Vernunfterkenntniß, muß aber jedem aus der am Ende dieſer Aphorismen beigefügten Anmerkung (welche wir gleich bei dieſer Stelle zu leſen bitten) einleuchtend werden.

Digitized by Google

organiſches Weſen alle ſeine Theile iſt und mit denſelben nur Ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Die Dinge ſelbſt aber, welche die ſchaffende Natur iſt, ſind als ſolche, welche ſie iſt, die erſchaffene und verkettete Natur (Natura naturata).

XXVII. Die Subſtanz iſt alle Dinge; nun aber, nach der göttlichen Temperatur (XIII), welche darauf beruht, daß ſie alle nur zu Einer Subſtanz gehören, und das Seyn aller gemäßigt iſt durch das Seyn eines jeden und hinwiederum das Seyn eines jeden durch das Seyn aller: nach dieſer Mäßigung alſo iſt die Subſtanz jedes Ding, aber keines allein oder ausſchließlich, keines alſo auch ſchlechthin, ſondern ein jedes relativ auf ſich ſelbſt, ſofern ſie auch andere Dinge iſt, welche ſie ebenſo nur relativ auf ſich ſelbſt als die Weſenheit anderer Dinge ſeyn kann, deren Poſition ſie wiederum nur auf die nämliche Weiſe iſt..... Dieſe Reihe ſelbſt aber geht ins Unendliche, ſo daß dann alle dieſe Dinge (oder Poſitionen der Dinge) zumal genommen, wie ſie in der That zumal vorhanden ſind, der ſchaffenden Subſtanz gleich und ſie ſelbſt ſind, nur in der Fülle ihres Seyns betrachtet.

XXVIII. Da auf dieſe Art die Subſtanz jedes einzelne Ding nur relativ auf ſich ſelbſt als die Weſenheit eines andern Dings, und dieſes wiederum nur relativ auf ſich ſelbſt als ſeyend ein anderes iſt, und ſo ins Unendliche fort nur in ſich ſelbſt bleibt und auf keine Weiſe aus ſich herausgeht, ſie ſelbſt aber ewig und daher, indem ſie das beſtimmte einzelne Ding iſt, zumal auch alle andern Dinge iſt: ſo löst ſich für ſie das Leben der geſchaffenen Dinge (XXVI) unmittelbar wieder in die abſolute Identität ihres Lebens und die freie Ewigkeit auf.

XXIX. Wie die ſchaffende Natur im Ganzen (XXV) die Identität oder ewige copula iſt der Subſtanz, inwiefern ſie alle Dinge, und der Subſtanz, inwiefern ſie die Einheit aller iſt: ſo iſt dieſelbe nothwendig auch im Einzelnen die abſolute Identität oder copula der Subſtanz, inwiefern ſie dieſes Einzelne, und derſelben, inwiefern ſie das Weſen aller Dinge, demnach unendlich iſt.

Digitized by Google

XXX. Alle Wirklichkeit beruht auf der untheilbaren Einheit dieſer drei in einem jeden Ding, nämlich: der ſchaffenden Natur, der Subſtanz, ſofern ſie unendlich, und derſelben, ſofern ſie nach ewiger Nothwendigkeit (alles ſeyend) auch dieſes Einzelne iſt. Von dieſer Seite läuft die Reihe allerdings ins Unendliche aus, indem jedes Einzelne ins Unendliche fort andere Einzelne vorausſetzt (XXVII). Da aber in Anſehung der Subſtanz ſchlechthin betrachtet, mit welcher das Einzelne (kraft der copula) abſolut verknüpft iſt, jene Unendlichkeit eine actu vorhandene und wahrhaft wirkliche iſt, ſo iſt in der Subſtanz, als Natura naturans, jedes Ding nur als in reiner unwandelbarer Gegenwart und auf ewige Weiſe.

XXXI. In jedem Ding iſt daher die Copula oder abſolute Identität das Ewige, dadurch es ſelbſt unmittelbar in die ſchaffende Subſtanz aufgelöst iſt (98. 99).

XXXII. Aus der Vereinigung des Maßes mit der unendlichen Kraft entſpringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Luſt des reinen Bejahens, aber geſänftigt durch die Einheit aller; nicht ſowohl das Ding ſelbſt, als vielmehr das göttliche Seyn, oder die Poſition[1] und Gegenwart dieſes Dings in der ewig ſchaffenden Natur.

XXXIII. Daher die Idea auch betrachtet werden kann als die Copula oder Natura naturans in jedem Ding (XXXI.)[2]

XXXIV. Dagegen iſt das einzelne wirkliche Ding die Subſtanz,

[1] Die Poſition in dem Satz A = A; die eigentliche reine Bejahung iſt eben die Identität ſelbſt.

[2] Zur Erläuterung erinnern wir an die früherhin gebrauchte Formel, welche dieſe iſt. Das Unendliche = A iſt als dieſes unmittelbar auch das Endliche = B; der Ausdruck dieſer abſoluten Identität A = B. Von B aus läuft nun die Reihe ins Unendliche aus; die Copula ſelbſt iſt nicht bedingt; A kann aber nicht beſtimmt = B ſeyn, außer inwiefern es auch = C = D u. ſ. f. ins Unendliche iſt. — Es kann aber auch ſo nicht = B, d. h. das Endliche ſeyn, ohne in derſelben untheilbaren Bejahung auch das Unendliche, und alſo nicht nur die Poſition von B, ſondern auch die Poſition dieſer Poſition zu ſeyn. Es iſt alſo $A^2 = (A = B \ldots)$ da aber für A^2 die Unendlichkeit von der Seite des A = B . . . eine ſchlechthin

Digitized by Google

inwiefern ſie nun wirklich das Endliche iſt[1], denn daß ſie zumal unendlich iſt, iſt die andere für ſich beſtehende Seite dieſer unauflöslichen Verknüpfung (XXIX).

XXXV. Wie aber die Subſtanz an ſich ſelbſt nicht verkettet, und doch als ſolche das Verkettete iſt (Anmerkung des vorhergehenden Satzes): ſo kann auch das Ganze der einzelnen Dinge nicht nach außen verknüpft ſeyn, iſt es gleich eben dieſe Dinge, und alſo das

gegenwärtige iſt, ſo löst auch das einzelne Ding ſich unmittelbar in die Natura naturans $=A^3$ auf, und der vollſtändige Ausdruck jedes auch des einzelnen Dings, wie es in der ſchaffenden Natur iſt, iſt daher $\frac{A^3}{A^2=(A=B\ldots)}$

[1] Die Schwierigkeit, welche die meiſten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder daß jenes unmittelbar dieſes iſt, zu denken, kommt von ihrem Mißverſtehen der abſoluten Identität und davon her, daß ſie das Seyn noch immer als etwas von der Subſtanz ſelbſt Verſchiedenes und wirklich Unterſcheidbares imaginiren, da es doch eben die Subſtanz ſelbſt iſt. In dem Satz: A iſt B, wird in der That nichts anderes ausgeſagt als: A iſt das Esse (die Weſenheit) von B (welches inſofern alſo für ſich ſelbſt nicht wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A iſt). Eben dieß iſt der Sinn des Satzes: Gott iſt alle Dinge, welcher lateiniſch nicht ſowohl durch est res cunctae, als vielmehr (invita latinitate) durch est res cunctas ausgedrückt werden müßte. (Wie die Dinge aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben werden, erhellet aus den Sätzen VIII verglichen mit XX). Wenn nun jemand uns entgegenhält, daß wir durch den Satz: das Unendliche iſt das Endliche; das Freie unmittelbar und als dieſes das Verkettete (XXVI), jenes mit dieſem vermiſchen und einen logiſchen Widerſpruch begehen: ſo müſſen wir ihm wieder ſeinen Mißverſtand des erſten Geſetzes aller Logik nachweiſen. Es iſt klar, daß A dadurch, daß es das Weſen oder Esse von B, d. h. B iſt, deßhalb dem bloßen B ſelbſt nicht gleich wird, welches jeder, ſo paradox es ihm ſcheinen mag, an dem nächſten beſten Satz erproben kann. Z. B. an dem Satz: gegenwärtiger Körper iſt roth. Offenbar iſt die Qualität der rothen Farbe hier das, was für ſich nicht ſeyn könnte, nun aber durch die Identität mit dem Subjekt Körper iſt: ſie iſt das Prädicirte. Inwiefern nun das Prädicirende, der Körper, das Esse dieſer Qualität iſt, inſofern iſt er allerdings dieſe Qualität, (wie es der Satz ausſpricht); aber es folgt nicht, daß der Begriff des Subjekts Körper deßhalb dem Begriff des Prädicats Roth (logiſch) gleich werde. — So wenn wir ſagen: die Subſtanz iſt als dieſe das Endliche, als A=B, ſo iſt ſie allerdings dieſes Endliche und in der That nichts anderes, ohne daß ſie deßhalb logiſch der Einzelheit (dem B), für ſich, gleich würde.

Digitized by Google

Verknüpfte. Vielmehr als das Ganze löst es sich unmittelbar wieder auf in die freie Natur, wie die einzelnen Theile eines organischen Wesens, als das Inbegriffene desselben, zwar alle unter sich verknüpft sind, das Ganze der Theile aber nach außen nicht verknüpft und ungebunden ist.

XXXVI. Deßhalb läuft die Verknüpfung des Einzelnen mit dem Einzelnen innerhalb der Natur ins Unendliche zurück, indem sie nie zu einer Verknüpfung des Ganzen selbst werden kann, das ewig frei, lediglich in sich selbst bleibt.

XXXVII. Umsonst versuchst du diesen Kreis zu durchbrechen, einen Punkt zu finden, wo du ihn anfassen möchtest, oder einen Ort des Anfangs. Alles ist in dieß Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magischen Kreis, der wie mit Einem Schlag zumal da ist, und mit dem daher auch alles, was zu ihm selbst gehört, ebenso ewig da und wahrhaft gegenwärtig seyn muß, als er selbst gegenwärtig ist. Du selbst bist nur in diesem Kreise und kannst daher nicht zugleich über ihn hinausgehen.

XXXVIII. Wie aber jedes Ganze jetzt in der wechselseitigen Verknüpfung aller seiner Theile, jetzt in seiner Freiheit betrachtet werden kann, in der That aber immer nur dasselbe Ganze bleibt: so ist auch die verkettete Natur von der freien, d. h. von der schaffenden Substanz nicht das zufällige, sondern das wesentliche Complement, und mit ihr ebenso zumal, wie sie selbst mit sich zumal ist.

XXXIX. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige Ineinsbildung zu seyn die Natur der Substanz ist, oder denke sie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben, und du hebst die Substanz selbst auf, wie du den Umkreis tilgest, mit diesem den Mittelpunkt, mit beiden den Kreis selbst, wenn du die einzelnen Punkte des ersten auslöschest.

XL. Die Dinge haben daher eine ganz unmittelbare und der Idee nach ewige Wirklichkeit; der Grund jedes einzelnen Daseyns, und zwar als des einzelnen, liegt in der ewigen copula (XXIX), kraft welcher die Substanz als das Unendliche auch das Endliche und jedes

Digitized by Google

Einzelne insbesondere (XXXIV) iſt, nicht ſchlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelnes, das ſie ebenfalls insbeſondere iſt relativ auf wieder anderes, und ſo fort (weil die Unendlichkeit der Dinge in die Totalität ewig aufgenommen iſt) ins Unendliche.

XLI. Die Subſtanz iſt das Einzelne insbeſondere, heißt: die unmeßliche Kraft, damit die Subſtanz jedes Ding iſt, tritt im Einzelnen, relativ auf das Einzelne, über, wodurch dann das erſte Verhältniß der Einzelheit zur Subſtanz, nämlich (XVII) das der Geburt oder des bloß äußeren Lebens wieder gegeben iſt.

XLII. Da aber dieſes Uebertreten der Kraft nicht absolute, ſondern nur relativ auf ein anderes, in dieſem wieder auf ein anderes und ſo fort (XL) ins Unendliche ſtattfindet, alle dieſe Dinge aber in der ſchaffenden Subſtanz auf eine ewige Weiſe vorhanden und wahrhaft zumal ſind: ſo iſt klar, wie dieſes Schauſpiel des äußeren Lebens in die Ewigkeit der Subſtanz auf eine zeitloſe Weiſe aufgenommen und ſelbſt nur in ihr ſey.

XLIII. Aber auch in dieſem Uebertreten iſt die Kraft geſänftigt durch das ewige und innere Maß, daß ſie die Faſſung nicht überſchwillt; vielmehr, durch jenes angehalten, läßt ſie die Form oder Conception, die ſie iſt, erſcheinen, und es entſpringt in ihr gleich als durch einen Blitz (116) und ſeltſame Apparitien die Begreiflichkeit und Offenbarung des leiblichen Daſeyns.

XLIV. Alle Beſtimmungen des Dings, d. h. alle Beſtimmungen der Subſtanz, ſofern ſie dieſes Ding iſt, ſind keine Beſtimmungen derſelben ſchlechthin betrachtet, oder an ſich ſelbſt, ſondern nur der Subſtanz, relativ auf ſich ſelbſt, als die Weſenheit eines andern Dings, u. ſ. f. auch in dieſer Beziehung ins Unendliche.

XLV. Als die Poſition dieſes Einzelnen, d. h. bloß endlich betrachtet, mag die Subſtanz wohl von ſich ſelbſt, als Poſition eines andern Einzelnen, d. h. ebenmäßig nur endlich betrachtet, verſchieden und ſich ſelbſt undurchdringlich oder dunkel ſeyn — (welches von der urſprünglichen Nacht (III) der Einzelheit herrührt) — als ein Vor- oder Gegenwurf, wodurch dann aber gerade eines die Offenbarung des andern wird.

Digitized by Google

XLVI. Allein auch jenes iſt nur abstracte geſprochen; ein ſolcher Abſchnitt iſt in der Subſtanz an ſich ſelbſt nicht, denn indem ſie das Einzelne iſt, iſt ſie zumal auch alle Dinge mit unendlicher Gegenwart, und als Natura naturans im Einzelnen (XXXIII) und Ganzen abſolute Identität, reinſte Lauterkeit und Unmittelbarkeit.

XLVII. Klar iſt hieraus, daß die Subſtanz keineswegs an ſich ſelbſt ausgegoſſen oder verbreitet iſt, daß aber dem Einzelnen, wie es nur relativ auf andere Einzelne, d. h. abstracte von dem Unendlichen, iſt, dieſe andere Einzelne nicht in der Ungeſchiedenheit und Klarheit des Centri, ſondern allein in gegenſeitiger Undurchdringlichkeit und unweſentlicher Verknüpfung (109) offenbar und gegenwärtig ſeyn können.

XLVIII. Den verwunderſamen Anblick des Wirklichen, insbeſondere aber der Leiblichkeit hat die Wiſſenſchaft von jeher zu begreifen geſucht. Da aber die meiſten keinen Begriff von der Art hatten, wie die Einzelheit der Dinge mit der Subſtanz vereinigt ſeyn könne, war es auch unmöglich zu begreifen, wie die Subſtanz dieſe wirklich iſt.

XLIX. Offenbar kann dem, welches nur iſt, inwiefern ein anderes es iſt, keine gleiche Realität mit dem zukommen, welches ihm das Seyn iſt, und es iſt hier immer eine Verſchiedenheit nicht des bloßen Grades, ſondern der Art (totius generis), wie ſich der Tag ſcheidet von der Nacht, das Seyn von dem Nichtſeyn[1].

L. Da jedoch die Natur weſentlich ſchöpferiſch iſt, ſo iſt zwar keine ihrer Conceptionen absolute für ſich, wohl aber in und mit allen andern, d. h. in und mit dem Ganzen, reell; da aber das Ganze ewig und unwandelbar wirklich iſt, ſo müſſen auch jene Empfängniſſe auf eine gewiſſe ewige Weiſe in der Subſtanz ſeyn.

LI. So wie aber die Dinge in der Natura naturans nicht auf eine phyſiſche Weiſe gegenwärtig ſind (XXX), ſondern dieſe ſie ſelbſt auf eine weſentliche iſt: ſo kann auch ihr Verhältniß zur Subſtanz in

[1] Es iſt der Unterſchied, welchen Spinoza feſtſetzt zwiſchen dem, quod in alio est, per quod etiam concipitur, und zwiſchen dem, quod in se est et per se concipitur (der freien und ewigen Natur).

Digitized by Google

der Wirklichkeit kein phyſiſches ſeyn, ſo daß ſie in ihr wären, wie ein Ding in einem andern Ding iſt, in ſie eindringend oder ſie trennend, ſondern allein wie eine Conception oder Einbildung in der Seele iſt. Auch kann nicht von einem Einfallen oder Uebergehen der Formen in die Subſtanz die Rede ſeyn, ſondern allein von einem Daſeyn in ihr, als einer weſentlich imaginativen, auch ſo ohne ſie zu theilen oder ſelbſt vielfach zu machen.

LII. Ohne die Erkenntniß der Art, wie die Subſtanz ſelbſt auf eine weſentliche und untheilbare Weiſe alle Dinge iſt, bleibt, bei dem ſteten Wechſel der Formen auf der einen, und der Beſtändigkeit des Realen auf der andern Seite, um dieſe mit jenem zu reimen, nichts anderes übrig, als entweder mit einigen die Formen ſelbſt für ſolche zu halten, denen nichts Weſentliches und wahrhaft Ewiges entſpricht, welches falſch iſt (L), oder aber das Reale ſelbſt, dadurch ſie exiſtiren und ſichtbar werden, zu einem Unweſentlichen zu machen.

LIII. Von dieſer Art iſt der Stoff, der nach einiger Meinung aller Formen empfänglich, ſie ebenſo leicht und willig aufnimmt, als ſie wieder verläßt oder aufgibt; in höherem Sinn das *Mὴ Ὄν* der Alten, dadurch ſie die Materie in das äußerſte Abstractum aller Form, das zwar nicht völlig nichts, aber doch dem Nichts am nächſten, der äußerſte Mangel an Realität, die höchſte Bedürftigkeit ſelbſt wäre, verwandelten.

LIV. So wenig nun entweder den Formen oder der Materie alle Wahrheit fehlen kann: ſo offenbar zeigen hinwiederum ſchon die beſtändigen Verwandlungen der Natur, daß zwiſchen Subſtanz und Form keine Verknüpfung wie zwiſchen zwei gleich realen Dingen ſtattfindet, und die Subſtanz durch die Wirklichkeit nirgends wahrhaft leidet oder modificirt werden kann.

LV. Fände in der That, wie dieß insgemein vorgeſtellt wird, eine Einprägung der Form in die Subſtanz ſtatt, wie wäre es möglich, daß daſſelbe Reale, das jetzt z. B. die Exiſtenz einer Pflanze ausmacht, unmittelbar darauf in eine thieriſche Natur überzutreten ſcheint, hernachmals dieſe verlaſſend in die Luft, das Waſſer und die übrigen Elemente zurückzukehren, bald aber denſelben Kreislauf in umgekehrter Richtung

Digitized by Google

zu wiederholen, welches alles allein ſchon an jeder reellen Intimität zwiſchen Subſtanz und Form Zweifel erregen müßte.

LVI. Eher möchte jemand ſpielend ſagen, daß, weil die Subſtanz an ſich ſelbſt die Modificatien nicht annimmt, zugleich aber dieſe für ſich nicht ſichtbar wäre, ſo wenig als die Subſtanz, daß eben hierdurch die Antitypie oder der Gegenwurf entſtehe; gewiſſermaßen wie Licht (das für ſich, ohne das Dunkel, auch nicht ſichtbar wäre) und Schatten, nebeneinander geſtellt, ſichtbar werden und die Dichtigkeit erſcheinen machen.

LVII. Die Ueberſchwänglichkeit der Kraft, wie ſie dennoch gehalten iſt (XLIII), ſtellt ſich in den Dingen, ſo wie ſie in gegenſeitiger Ausſchließung (XLVII) offenbar ſind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch ſie auch in der That ein bloß äußeres Leben in Bezug aufeinander haben, oder ſich gegenſeitig und äußerlich offenbaren.

LVIII. Die Temperatur dieſes Triebs aber, dadurch die überſtrömende Kraft zurückgehalten, nach innen ſich ergießt, um hier die Form ſo viel möglich, aber immer auf unendliche Weiſe zu erfüllen, macht die Innerlichkeit des Geborenen aus, und iſt an demſelben ein Ausdruck der inneren Milderung alles Seyns in der göttlichen Einheit.

LIX. Weder aber ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwiſchen beiden angehalten, ſteht das Wundergebild der Materie; ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erſte Ebenbild des All.

LX. Denn wie die ewige Einheit der Subſtanz ſich ſelbſt in die Unendlichkeit der Dinge ausſpricht, die ausgeſprochenen aber ebenſo ewig zurücknimmt in ſich ſelbſt und ihnen das Maß ihres Weſens gibt: ebenſo erzeugt die Subſtanz als Weſen des Einzelnen einen unendlichen Widerhall von Poſitionen ihrer ſelbſt, die ſie aber ebenſo ewig wieder in ſich, als der Einheit, verkettet, auf dieſe Weiſe ein All für ſich und im Einzelnen darzuſtellen.

LXI. Die ſchaffende Subſtanz aber, indem ſie von der einen Seite die Einheit in die unergründliche Realität vertieft, von der andern eben dieſe Tiefe in die Einheit, welche das Licht der Dinge iſt, verklärt, ohne jene doch völlig erhellen zu können, ſchafft, durch dieſe Ineinsbildung

Digitized by Google

als Produkt oder Natura naturata die ſichtbare Tiefe, und jenes Mittlere von Erhellung und Dunkelheit, die eigentliche Materie.

LXII. Auch ſo noch indeß haben wir von der leiblichen Geburt der Dinge nur im Allgemeinen, nicht nach der Wirklichkeit gehandelt. Denn die Natur, wegen der Unendlichkeit der Empfängniſſe von der einen und der Untheilbarkeit des Seyns von der andern Seite, trachtet in großem Drang und mächtigem Trieb alles ſo viel möglich in allem zu gebären und zumal gedrängt darzuſtellen, daher kein Ding für ſich in ihr wird, ſondern alle als in einem göttlichen Chaos. Der harte Stein kann nicht ſeyn, ohne daß mit und in ihm auch anderes iſt, nicht durch Mengung oder Miſchung, ſondern als in einem untheilbaren Wachsthum. Die höchſten Geburten der Natur ſind aber diejenigen, in welchen ſie, als in beſondern Allen, wahrhaft die Fülle ihrer Schöpfungsluſt ausgedrückt und dargeſtellt hat.

LXIII. Die gänzliche Einheit und Untheilbarkeit alles Seyns wird eben durch jenen von uns beſchriebenen Wechſel der Formen offenbar. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöſt ſind in die Exiſtenz der Einen Subſtanz, zu welcher alles gehört: ſo nimmt das Höhere das Niederere in ſich auf als ein zu ſeiner Exiſtenz Gehöriges. Erde, Luft, Waſſer werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niederere Thier in das höhere, alles zuletzt in das Geſtirn, das Geſtirn ſelbſt in das All, das All in die ewige Subſtanz aufgenommen. Jedes Niederere gehört alſo zur Exiſtenz eines Höheren, alles zuletzt zur Exiſtenz des ewig Einen und unendlich-Vollen, aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, ſondern iſt mit ihm zumal.

LXIV. Wir haben geſehen, daß das Leibliche eines Dings für ſich in der That die ganze Subſtanz iſt (LXI), wie ſie nämlich, verſchlungen in ihre Bejahungsluſt und gleichſam fortgeriſſen von derſelben, ganz in die Bejahung des Einzelnen verſenkt und es ſelbſt völlig iſt. Denn unendlich gilt der früher ausgeſprochene Satz (XXX): daß in jedem Wirklichen die ſchaffende Natur, die Subſtanz, ſofern ſie unendlich, und dieſelbe, ſofern ſie das Endliche iſt, auf untheilbare Weiſe gegenwärtig und vereinigt ſeyn müſſen.

Digitized by Google

LXV. Das Leibliche ſeyend, iſt indeß die Subſtanz doch nur das Endliche (XLIV). Vermöge der abſoluten Identität und ewigen Copula aber kann ſie nicht das Endliche ſeyn, ohne zumal und in derſelben Poſition auch das Weſen aller Dinge zu ſeyn (XXIX), denn nur ſo löst ſich ihr ſelbſt das Endliche in die Ewigkeit ihres Lebens auf (XXVIII).

LXVI. Als das Weſen aller Dinge aber iſt die Subſtanz die innere Gegenwart, Verknüpfung und Empfindung aller als in Einem Weſen (XXI); die Subſtanz kann daher, indem ſie das beſtimmte Endliche iſt, zumal das Weſen aller Dinge ſeyn, nur inwiefern ſie in jenem Endlichen ſelbſt die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge iſt.

LXVII. Allein dieſes Endliche iſt nicht alle Dinge, es iſt nur dieſes, und es exiſtirt nicht ſchlechthin, ſondern beziehungsweiſe auf andere Dinge, die als dieſe wieder nur beziehungsweiſe auf andere ſind. Alſo kann auch das Weſen aller Dinge in dem Einzelnen, als ſolchen, nicht die Empfindung und Verknüpfung aller Dinge ſchlechthin, ſondern nur relativ auf das Einzelne, und ebendaher auch nur relativ auf diejenigen Dinge ſeyn, welche mit jenem, und mit denen es ſelbſt hinwiederum in nothwendiger Beziehung ſteht.

LXVIII. Zwar iſt auch dieſes nur abstracte geſprochen; denn die Subſtanz, indem ſie dieſes Einzelne iſt, iſt in ſich ſelbſt zumal alle Dinge (XXVIII); indem ſie alſo die Empfindung und Verknüpfung der Dinge in dieſem Einzelnen iſt, zugleich die Einheit und Verknüpfung aller Dinge in allen Dingen.

LXIX. Der Subſtanz abſolut betrachtet löst ſich daher, auch (ebend.) in dieſer Beziehung, das Leben der verketteten Dinge zur unendlichen Gegenwart und gleichſam in eine untheilbare Empfindung auf (die eben deßhalb keine Empfindung iſt). Nicht ſo aber der Subſtanz, inwiefern ſie nun wirklich nur dieſes, und alſo auch die Empfindung und Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieſes iſt.

LXX. Für dieſe aktive Verknüpfung und lebendige Einheit der

Digitized by Google

Dinge in einem Einzelnen gibt es keinen andern Begriff als den der Seele, welche in Wahrheit nichts anderes ist denn eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem.

LXXI. In der Substanz absolut betrachtet ist die Unendlichkeit oder Existenz der Einheit oder untheilbaren Position dieser Existenz stets vollkommen adäquat, d. h. dasselbe, was sie der Einheit oder dem ewigen Gemüth nach (XXIII) ist, dasselbe ist sie zumal auch der Existenz oder Wirklichkeit nach, und sie ist daher in dieser und jener nicht ein Gedoppeltes, sondern nur ein absolutes Eins.

LXXII. Das einzelne wirkliche Ding aber ist die Substanz, niemals schlechthin, sondern allein beziehungsweise auf sich selbst, sofern sie auch andere Dinge ist, die sie wiederum nicht absolute ist (XXVII); sie ist daher, als das Einzelne, nicht nur überhaupt, sondern auch fortwährend und in jedem Moment ein durchaus Bestimmtes und nur dieses; dieselbe aber als unendlich ist die stete und gleiche Gegenwart nicht allein aller Dinge, sondern auch des Einzelnen selbst in der Ganzheit seines Daseyns.

LXXIII. Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist, d. h. zwischen dem Einzelnen selbst und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist daher eine nothwendige Differenz, die sich zwar für jene in ihre Absolutheit ausgleicht und in der Ewigkeit (da sie zumal alle Dinge ist) aufhebt (XXXII), für das Einzelne aber, d. h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur dieses ist, besteht.

LXXIV. Eben auf dieser Differenz zwischen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besondern Seyn des Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit, welcher zufolge das Seyn desselben kein Seyn der Substanz (Esse substantiae), sondern ein bloßes Seyn der Form oder der Beziehung ist.

LXXV. Da aber vermöge der ewigen Copula (XXIX) und in Kraft der Einbildung Gottes in der Natur das Wesen mit der Existenz in den Dingen dennoch vereinigt ist (indem sie in der That existiren): so sind eben daher alle Dinge unmittelbar durch das Absolute beseelt

Digitized by Google

und die Natura naturata ſelbſt als ein durchaus beſeeltes Ganze geboren.

LXXVI. Die Subſtanz in ihrer Abſolutheit betrachtet aber kann nicht eigentlich beſeelt genannt werden (weil die Exiſtenz in ihr ebenſo unendlich als das Weſen iſt und nichts, das beſeelt zu werden bedürfte), ſo wenig ihr eben deßhalb im Gegentheil eine leibliche Natur zukommen kann.

LXXVII. Vielmehr iſt die ſchaffende Subſtanz im einzelnen die Copula von Seele und Leib ebenſo, wie ſie im ganzen das abſolute Band der Allheit und der Einheit der Dinge iſt (XXIX). Vermöge dieſer ewigen Identität ſind, auch im einzelnen Leben, Seele und Leib, da ſie in der abſtrakten Betrachtung als Nicht-Eins erſcheinen, an ſich, d. i. in der Idea oder Natura naturans jedes Dings (XXXIII) betrachtet, wahrhaft nicht zwei verſchiedene Weſenheiten, ſondern nur der zweifache Gedanke einer und derſelben Weſenheit, oder ein und daſſelbe Weſen, jetzt von der Seite der Endlichkeit, jetzt von der der Unendlichkeit betrachtet.

LXXVIII. Die Seele eines jeden Dings iſt in dem Gemüth der ewigen Natur (XXIII) und alſo in der innern, ewigen Gegenwart aller Dinge enthalten. Wird ſie nun in dieſem Enthaltenſeyn betrachtet, ſo iſt auch ſie ſelbſt eine Gegenwart aller Dinge. Abstracte aber, d. h. (LXII) inwiefern ſie nun in der That nur die Seele dieſes Dings, und alſo auch eine Verknüpfung der Dinge nur relativ auf dieſes iſt, iſt ſie auch nur inſoweit und nur inſofern eine unmittelbare Empfindung der Dinge, inwieweit und inwiefern ſie mit jenem Ding in unmittelbarer Beziehung ſtehen; alles aber, das mit jenem in keinem unmittelbaren Verband ſteht, bleibt ihr nothwendig unſichtbar, wenn es gleich in Anſehung der ſchaffenden Natur ſtets auf dieſelbe ewige Weiſe (XXXII) gegenwärtig iſt.

LXXIX. Eben daher kann ſie, in dieſer Art, auch nicht ein Begriff der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur inwiefern ſie gegenſeitig aufeinander zurückweiſen, d. h. ſie kann keine Empfindung der Dinge ſeyn, wie ſie im Ewigen oder in der abſoluten Identität, ſondern allein wie

Digitized by Google

ſie in gegenſeitiger Ausſchließung und unweſentlicher Verknüpfung ſind, in welcher Beziehung ſie dann ſelbſt eine bloße Vorſtellung von Materie iſt[1].

LXXX. Ebenſo kann ſie auch der Begriff des Dings, deſſen unmittelbare Poſition ſie ſelbſt iſt, nicht ſchlechthin oder absolute ſeyn, ſondern nur der Begriff deſſelben in der Beziehung auf andere Dinge, d. h. ein Begriff deſſelben, inwiefern er Leib iſt.

LXXXI. Aber auch in dieſer Theilnahme an der Endlichkeit deſſen, wovon ſie der Begriff iſt, bleibt doch der erſten Nothwendigkeit gemäß (LXV) das Verhältniß der Seele zum Leibe ſtets das Verhältniß der Unendlichkeit zur Endlichkeit, und auch ſo iſt die Seele jedes Dings das, wodurch es ſtets und mit Beſtändigkeit aufgelöst wird in das ewige Daſeyn. Welches genauer zu erklären, jetzt noch insbeſondere unſer Geſchäft ſeyn muß.

LXXXII. Ein jedes, das nur dieſes, d. h. ein völlig Beſtimmtes, iſt, ruht; ein jedes aber, das entweder mehreres iſt, als es in dieſem Augenblick offenbaren kann, oder mehreres zu ſeyn trachtet, als es gegenwärtig in der That iſt, von dem ſagt man, daß es ſich bewegt.

LXXXIII. Die Subſtanz abſolut betrachtet bewegt ſich nicht; denn es iſt in ihr kein Abſtand und keine Leere; nicht etwas, das zuvor geweſen, und ein anderes, das hernach ſeyn würde; ſondern ſie iſt zumal alles, in dem Nu die Ewigkeit und als ewig doch nur Eine untheilbare Poſition. Dem Einzelnen aber, welches ſie iſt, ſcheint ſie von einem in anderes und wieder anderes fortzugehen, gleichſam als ein ſolches, das immer ganz ſich offenbaren will, aber nie völlig in der

[1] Die meiſten glauben wohl zu begreifen, daß eine Seele Begriffe, Vorſtellungen u. ſ. w. hat; daß aber in der Natur lebendige Begriffe ſeyn können, die nichts weiter ſind als eben dieſe Begriffe ſelbſt, die nicht gehabt werden, ſondern für ſich beſtehen, und als für ſich beſtehend, ohne Reflexion, wirken: dieß gehört für ſie nicht allein zu den Unbegreiflichkeiten, ſondern zu dem völlig Unverſtändlichen; und es iſt in dieſem Betracht in der philoſophiſchen Welt unſerer Zeiten noch immer der alte Jammer der Carteſianiſchen Zeit, welche alle dunkele, d. h. nicht reflektirten, nicht ſubjektiven, ſondern objektiven Begriffe leugnete, damit aber die geſammte Natur, nicht nur die insgemein todt genannte, ſondern ebenſo die lebende, in das Reich der reinen Mechanik heruntersetzte.

Digitized by Google

Wirklichkeit dazu gelangt, während sie für sich selbst in der That stets der gleiche, ewiggeschlossene Cirkel ist.

LXXXIV. In jenem Fortgang von anderem in immer anderes scheint sie den Fluß der Zeit zu erzeugen (131). Allein die Ewigkeit der Substanz geht, der Idee nach, selbst der Zeit voran, und bleibt immer das Erste oder Oberste, oder vielmehr das Eine, und das Zeitliche ist selbst von dieser Ewigkeit begriffen.

LXXXV. Indem die Substanz das einzelne Ding ist, ist sie kraft ihrer ewigen Freiheit unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der Natura naturans und der allen Widerstreit lösenden göttlichen Einbildung (XXXII), aber auf keine andere Weise, in der Natura naturata, zumal und eins seyn können. Sie scheint daher fortzuschreiten, nicht weil, wie einige sagen, die Materie nie gesättigt ist und stets nach mehrerem trachtet, sondern weil sie selbst actu (auch das Einzelne seyend) mehreres ist, als dieses wegen eigner Eingeschränktheit zu fassen vermag, daher sie ihm fort und fort in immer anderes hin- und überzuströmen scheint.

LXXXVI. Fluth und Ebbe, Geburt und Wiederaufnahme der Dinge sind also nur die dem Einzelnen fühlbaren Wellenschläge ihrer Ewigkeit; Momente, die zwar für die Betrachtung des Endlichen getrennt, an sich selbst aber oder in dem Leben der Substanz ungetrennt sind (XXX).

LXXXVII. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer dieselbe, welches denjenigen unbegreiflich seyn muß, die keine Idee von der Art haben, wie sie wesentlich alle Dinge ist, und die so viel verschiedene Substanzen annehmen müssen, als verschiedene Geburten der Natur sind. Wie vielmehr ein volles Gemüth, das überfließt in Aeußerung, doch dabei dasselbe bleibt, und seine Gedanken immer auflösend in sich selbst als deren Ewigkeit, mit ihnen zusammen und eins bleibt: so bleibt die Natur mit ihren Empfängnissen eins, und ist jedem stets und unmittelbar gegenwärtig, indem sie zugleich in ihrer eignen Einfachheit und Ewigkeit besteht.

Digitized by Google

LXXXVIII. Die Subſtanz in der Abſolutheit und Ewigkeit iſt daher nicht bewegt, noch an ſich ſelbſt auch das Bewegende. Das Endliche aber, welches die Subſtanz iſt, iſt auch nicht bewegend, vielmehr allein bewegt. Denn es für ſich ſelbſt iſt in jedem Augenblicke nur dieſes und trachtet nur dieſes zu ſeyn. Sein Weſen iſt die Ruhe, ſein Bild der Raum, welcher die Ruhe ſelbſt iſt.

LXXXIX. Wie die Flamme nicht ſtetig brennt, weil ſie zu ihrer Nahrung der Luft bedarf, die ſelbſt durch andere Dinge beſtimmt iſt, welche wieder durch andere, ſo kann das Phänomen des Leibes aus dem gleichen Grunde kein beſtändiges ſeyn, ja richtiger würde man ſagen, daß alles Leibliche nur einen Augenblick des wahren und vollſtändigen Daſeyns habe, wie die Gewalt des geſchmolzenen und geſchiedenen Silbers nur in Einem Blicke ſich verkündiget.

XC. In jeder Kreatur und Bildung aber iſt das eigentlich Lebende eine ewig geborene Idea, von der Anfang und Ende eines jeden Dings ſelbſt die bloß ſcheinbar getrennten Momente ſind, wie in jenen wundervollen Umwandlungen der Natur, da ſie ein anfängliches Erdgeſchöpf zu einem Luftgeſchöpf ausbildet, die in demſelben webende Idea die wahre und der Natur nach ewige Mitte dieſer beiden Zuſtände iſt.

XCI. Alle Bewegung und Verwandlung des Endlichen hat daher (LXXXIX) in der Verkettung aller Dinge und der ewigen Mäßigung des Seyns eines jeden durch das Seyn aller und hinwiederum aller durch das Seyn eines jeden (XXVII) ſeinen letzten Grund und ewigen Quell. Da das Seyn aller Weſen, wie ſie in der Subſtanz in der That zumal vorhanden ſind, ein untheilbares iſt, ſo ſind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweiſe gegeneinander geſtellt (jenes, weil ſie ſich ausſchließen in der Exiſtenz, dieſes, weil eines des andern Ergänzung iſt), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf dieſe Weiſe die Stille der Ewigkeit lautmachend und die Einheit offenbarend in Geſchiedenheit der Kräfte.

XCII. Das erſte Bewegende (primum Movens) im Univerſum iſt daher allein (XXIV) das Gemüth der ewigen Natur, oder die heilige Seele der Welt, die alle Dinge ſtets in ſich auflöſend und

Digitized by Google

gleichsam verzehrend, das erste und vornehmste Werkzeug der Ewigkeit ist.

XCIII. Auch im einzelnen Ding aber ist die zumal mit ihm selbst geborene Seele als eine Einbildung des ewigen Gemüths (LXXVIII) und in der Beziehung auf den Leib das wahrhaft Unendliche. Denn das Endliche, indem es auch bewegt wird, ist doch immer und in jedem Augenblick nur dieses; die Seele aber ist die Möglichkeit und Empfindung anderer Dinge als anderer, und da diese wieder mit andern ins Unendliche fort zusammenhängen, eine wahre und lebendige Gegenwart des Unendlichen im Endlichen.

XCIV. Eben darum ist die Seele das allein Bewegende jedes Dings nach dem Maß seiner Verhältnisse und das stets Auflösende des Endlichen in das Unendliche, ein Werkzeug der Ewigkeit in jedem einzelnen Ding.

XCV. So also denken wir, daß die Natur aus Seele und Leib vollendet werde zu einem wahrhaft göttlichen Anblick und gleichsam als ein empfindlicher und begreiflicher Gott geboren. Wie aber die Substanz selbst in der Einzelheit und in der Verkettung der Dinge als das Unendliche und ewig Freie bestehe, dieses ist es, was wir nun weiter zu betrachten haben.

Anmerkung zum XXII. Aphorism, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze betreffend.

Wäre die Bedeutung des Princips A=A die formale (wenn ich A denke, so denke ich A), diejenige, welche ihm die gemeine Logik gibt, so würden aus demselben in der That keine andern als die nichtssagenden Sätze folgen können, welche Kant als analytische bezeichnet. Jener Satz ist aber, weit entfernt von bloß formaler Bedeutung zu seyn, vielmehr der höchste Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädicat, die in jenem Satze nicht für den besondern Fall, sondern allgemein und schlechthin

Digitized by Google

ausgesagt ist. Wird nun zugegeben, wie denn zugegeben werden muß, daß das Verhältniß des Prädicats (d. h. des Prädicirten) zum Subjekt (d. h. dem Prädicirenden) das Verhältniß eines solchen sey, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subjekt aber ist, so erhellt, daß der Satz A = A, das Princip der Identität, nichts anderes aussagt denn die ewige Copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht seyn könnte, d. h. die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. Es erhellt eben daraus, daß durch jede Verknüpfung, die in Kraft dieses Gesetzes geschieht, also überhaupt in jedem Vernunftsatz, nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden werden, die sich immer so verhalten, wie sich Prädicirendes und Prädicirtes verhält. Beide wären formal oder analytisch nicht eins; sie wären nicht eins ohne Gott; durch Gott sind sie aber auch nicht synthetisch, sondern eben absolut-eins. — Wie nun hiemit zugleich die Realität aller synthetischen Sätze, als solcher, falle, ist von selbst klar, und diese erstreckt sich sowohl auf Erfahrungssätze als auf die, welche als a priori gewisse betrachtet werden. Z. B. das Verhältniß der Ursache und der Wirkung mag für endliche Naturen, d. h. solche, die nicht alle Dinge zumal erkennen, ein bloß synthetisches seyn; in Gott aber ist die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Ursache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, sondern absolut eins; denn das Bewirkte = B ist das Absolute, und das Bewirkende = A ist dasselbe Absolute, beide sind also nicht synthetisch und nicht analytisch, sondern absolut verknüpft. Ebenso sind auch in jedem empirischen und völlig einzelnen Satz Subjekt und Prädicat, auf das Absolute bezogen, schlechthin eins. Das Streben der Vernunfterkenntniß aber ist dieses, alles im Einzelnen Undurchdringliche in die Klarheit und Evidenz des A = A aufzulösen. So würde nach der gewöhnlichen Betrachtungsweise z. B. der Satz: die Luft löst sich eben in Regen auf, als ein Satz von der möglichst zufälligsten Verbindung angesehen werden müssen. Aus dem Begriff Luft kann ich nie den Begriff von Wasser ableiten, noch aus dem Begriff des gegenwärtigen Augenblicks, daß es gerade jetzt

Digitized by Google

regnet. Daher, ſagt man, iſt dieß ein ſynthetiſcher Satz. Allein, wenn wir dieſe Begebenheit der Natur nicht abstracte betrachten, ſondern in der Beziehung auf die Einheit der Subſtanz und ihres Lebens im Weltall, ſo begreifen wir im Allgemeinen, wie auch jene aus dieſer erfolgt, und würden, wäre uns von unſerm Standpunkt aus gegeben das Ganze zu überſehen, beſtimmt einſehen, daß, wenn es z. B. jetzt nicht regnete, die Harmonie des All geſtört, das A = A alſo aufgehoben ſeyn müßte. Aller Schein einer ſynthetiſchen, d. h. zufälligen Verknüpfung iſt daher jederzeit nur ſubjektiv, d. h. er gründet ſich auf die Unvollkommenheit unſerer Erkenntniß, und iſt daher ſelbſt nichts Poſitives. Dieß gilt ſchlechthin für alles in der Sphäre der Wirklichkeit Liegende. Alle Veränderungen und Bewegungen der Natur ſind nur Momente des ewigen und durchaus identiſchen und in ſich ſelbſt ſtetigen Lebens der Subſtanz, vom Standpunkt der Einzelheit erblickt; alle quellen gleicherweiſe aus der abſoluten Identität, nach ewiger Folge.

b) Von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur ſelbſt in der Einzelheit und in der Verknüpfung der Dinge.

XCVI. Der ewigen Subſtanz Freiheit und Unendlichkeit in den Dingen, welche ſie iſt, haben wir im allgemeinen auch ſchon im Vorhergehenden erkannt; hier aber handelt es ſich von der Wirklichkeit derſelben, oder davon, wie dieſe Unendlichkeit und Freiheit des Weſens in der Natur ſichtbar und erkenntlich ſey.

XCVII. Es gibt eine doppelte Betrachtungsart der Dinge. Entweder wird auf das Ding, das Bejahte als ſolches, in der Abſtraktion von der Bejahung, die es iſt (XXXII, Anm.), geſehen, und dieſes nennen wir die abſtrakte Betrachtungsweiſe, oder es wird auf das göttliche Seyn und die Poſition jedes Dings, d. h. auf die Subſtanz ſelbſt geſehen, ſofern ſie es iſt. Dieſes nennen wir die Vernunftbetrachtung.

XCVIII. Die abſtrakte Betrachtung kann durchaus nur unweſentliche Eigenſchaften der Dinge bemerken, die für ſich nichts Reelles

Digitized by Google

ſchließen, und die ihrer Weſenloſigkeit halber nicht einmal bemerklich wären ohne die Poſition, die ſie feſthält und erſcheinen macht.

XCIX. Das Bejahende und das Bejahte ſind auf ewige Weiſe eins und nothwendig beiſammen; ſo daß es auch in dem Wirklichen ſelbſt keineswegs das Bejahte als ſolches, ſondern nur ſeine Einheit mit dem Bejahenden iſt, die uns mit der Idee des Poſitiven und Wirklichen erfüllt.

C. Das Bejahte, das nur an und zumal mit dem Bejahenden ſeyn kann, iſt eben darum nicht als das Bejahte, ſondern nur als Einheit oder Band des Bejahenden mit dem Bejahten. Seine Form als bloß Bejahten dagegen iſt nothwendig die Form der Unvermögenheit für ſich ſelbſt zu ſeyn, oder der vollkommenen Kraftloſigkeit.

CI. Subſtanz iſt Selbſtbejahung und Selboffenbarung. Darum iſt der Charakter des bloßen Bejahtſeyns der Charakter der reinen Subſtanzloſigkeit.

CII. Der Raum iſt dieſe Form der Subſtanzloſigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abſtraktion von der Subſtanz (143).

CIII. Die Subſtanz iſt (XXXIV, Anm.) das Ausgedehnte, aber nicht ſelbſt ausgedehnt[1]. Der Raum, da er die Form des Bekräftigten ohne das Bekräftigende iſt (CII), kann eben darum (XCIX) weder ſelbſt etwas Wirkliches ſeyn, noch zu dem Wirklichen als ſolchem irgend ein Verhältniß haben.

CIV. Inwiefern das in allen Dingen Abſolute die Einheit des Bejahenden und Bejahten iſt, muß es, weit entfernt ſelbſt durch den Raum afficirt zu ſeyn, dieſen vielmehr als nichtig ſetzen in den Dingen.

CV. Der Raum iſt Vielheit ohne Einheit, Umkreis ohne Mittelpunkt, das Ewige aber die Einheit in der Vielheit, und überall Mittelpunkt, auch im Umkreis.

CVI. Der Raum wird dadurch negirt, daß die Poſition oder der

[1] So Spinoza: Deus est res extensa, aber nirgends, daß wir wüßten, Deus est extensus, wie ihn die gelehrte und ungelehrte Menge bis auf dieſen Tag verſtanden.

Digitized by Google

Begriff aller Dinge in das Einzelne gesetzt ist. Da aber dieses, als ein solches, das nur dieses ist, den Begriff des Ganzen nicht fassen kann, so fließt dieser in ihm über (XLI) und setzt es als nichtig und als real zugleich. Als nichtig in seinem für-sich-Bestehen, als bloß Bejahtes; als reell, inwiefern es vom Begriff des Ganzen beherrscht und die Einheit des Ganzen in ihm offenbar wird.

CVII. Das Bejahende aber oder der Begriff und das Bejahte sind doch auf eine ewige und nothwendige Weise beisammen (XCIX), so daß jenes in der Abstraktion von diesem ebenso wenig real und wirklich seyn könnte, als es dieses in der Trennung von jenem zu seyn vermag.

CVIII. Das Bejahende in der Abstraktion vom Bejahten oder im Gegensatz mit ihm angesehen, ist das Princip der Zeit. Wird aber nicht auf den Gegensatz, sondern auf die Einheit oder Copula (XXXI. XXXII, Anm.) in dem Gegensatz gesehen, so wird die Ewigkeit in dem Ding erkannt.

CIX. Das Princip der Zeit erscheint der abstrakten Auffassung als das, was allerwärts Mittelpunkt ist, aber nirgends Umkreis oder Fassung (III), indem es das Bejahte überschwellt. Aber in der wahren Einheit (der absoluten Copula) ist das Bejahte mit dem Bejahten nicht auf eine vorübergehende und zeitliche, sondern auf eine ewige, von aller Zeit unabhängige Weise verknüpft.

CX. Durch die Negation des Raumes, oder dadurch, daß das Ewige das Eine ist in dem Vielen, ist in das Viele die innere Einheit aller Dinge als Zeit, als unendlicher Begriff, gesetzt, von dem es überwältigt wird. Aber so ursprünglich als das Ewige die Einheit ist in der Vielheit, ebenso ewig ist es auch die Vielheit in der Einheit; oder so ewig das Bejahende dem Bejahten, auf ebenso ewige Weise ist das Bejahte dem Bejahenden verknüpft.

CXI. Aus dieser Verknüpfung entspringt jenes göttliche Maß der Dinge (XIV) im ganzen wie im einzelnen (XLIII).

CXII. Wir können diese doppelte Einheit ausdrücken als ein zweifaches Band, das in dem absoluten Band eingeschlossen liegt; das

Digitized by Google

erſte, wodurch das Ewige ſich in der Allheit der Dinge, das andere, wodurch es dieſe Allheit in ſich, als zu ihm gehörig (XIII) ſetzt: beide ſind aber in dem Ewigen eins, oder vielmehr das Ewige ſelbſt iſt nur Ein Band, und dieſelbe Subſtanz in beiden.

CXIII. Wird durch das erſte Band der Raum negirt, der unendliche Begriff im Bejahten, und dieſes damit zeitlich geſetzt, ſo wird im Gegentheil durch das andere Band die Zeit negirt, und der Raum als ein wirkliches für-ſich-Beſtehen des Bejahten geſetzt, indem auch dieſes in der Einheit mit dem Bejahenden Ewigkeit hat, und ein All für ſich iſt.

CXIV. Raum und Zeit negiren ſich alſo wechſelſeitig, ſo daß nirgends und in nichts Raum oder Zeit für ſich wirklich ſind, die Wirklichkeit vielmehr nur in der gegenſeitigen Indifferenziirung oder Negation beider durcheinander hervortritt.

CXV. Die in dem Raum geſetzte Zeit oder das dem Bejahten eingebildete Bejahende iſt das erſte Band an den Dingen und deren erſte Dimenſion.

CXVI. Der in die Zeit aufgenommene Raum oder das mit dem Bejahenden ſyntheſirte und in ihm geſetzte Bejahte, iſt das andere an den Dingen offenbare Band und deren zweite Dimenſion.

CXVII. Jede dieſer Dimenſionen, als eine Indifferenz von Raum und Zeit, iſt ſchon für ſich real (CXIV), oder in jeder iſt ſchon das ganze Ding. Da aber jede doch nur eine relative Indifferenz ausdrückt, ſo tritt das ſchlechthin Reale erſt in der gegenſeitigen Indifferenziirung auch dieſer beiden Einheiten durch das abſolute Band (CXIII) hervor.

CXVIII. Das vollkommene Reale, d. h. dasjenige, in welchem die ganze Idea oder Natura naturans gegenwärtig lebt (XXXIII), iſt daher nothwendig ein in der Einheit dreifaches und in der Dreifachheit einiges und untheilbares. Denn es iſt der Ausdruck eines dreifachen Bandes, das als ſolches doch nur Eines iſt: die ausgeſprochene Fülle des A=A.

CXIX. Dieſes vollkommene Reale iſt die körperliche Materie (LIX).

Digitized by Google

CXX. Die Materie ist ein und dasselbe Ganze, das auf völlig gleiche Weise Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit ist. Jede dieser beiden Seiten, die wir auch als reale und ideale bezeichnen können, ist die ganze Materie, und jede derselben drückt das ganze Wesen der Substanz aus.

CXXI. Diese Einheit in der Materie ist auch die des Wesens und der Form. Denn die Einheit in der Vielheit ist die Fülle und das Setzende der Masse (des Bewältigten); die Vielheit aber, lebendig in die Einheit aufgenommen, das Maß oder die Form.

CXXII. Auch die Materie kann entweder in ihrem An-sich betrachtet werden, oder abstrakt in der Trennung von der Substanz (XCVII). Im letzten Fall erscheint auch sie selbst lediglich als Bejahtes und unter bloß leidenden Bestimmungen, d. h. solchen, die nichts Positives in sich schließen.

CXXIII. Eine Folge dieser Betrachtung ist z. B. die Vorstellung der Materie als eines bloß leidenden oder empfangenden Princips, dem die Formen eingeprägt sind, und ähnliche, deren Nichtigkeit zum Theil schon im Vorhergehenden gezeigt worden (LIII f.).

CXXIV. Die Modificationen oder Bestimmungen, deren die Materie in dieser Abstraktion allein fähig, und in denen überall keine Wesenheit enthalten ist, sind z. B. die Verschiedenheit des Orts, der Figur, der Größe u. s. w.

CXXV. Diese bloß passiven Verschiedenheiten der Materie sind es, deren Inbegriff Mechanismus heißt. Die mechanische Ansicht der Natur ist daher eine auf lauter Abstraktion beruhende, die entsteht, indem von allem Realen und Positiven der Materie abgesehen und das Nichtige in Betrachtung gezogen wird.

CXXVI. Die Materie abstrakt betrachtet, ist nur das Gefaßte der absoluten Copula, das aber als solches und von dieser abgesondert keine Realität hat. Die Materie aber in ihrem Wesen, d. h. positiv oder an sich angesehen, ist eben diese lebendige Copula des Bejahenden mit dem Bejahten, und von ihr nicht verschieden.

CXXVII. Die Materie an sich oder in dem Band betrachtet, ist

Digitized by Google

actu unendlich, im Ganzen wie im Einzelnen; denn das Band ſelbſt iſt abſolute Poſition gegenwärtiger Unendlichkeit.

CXXVIII. Actu unendlich iſt, was unendlich iſt kraft des Weſens oder der Poſition; von ihr verſchieden iſt die imaginirte oder empiriſche Unendlichkeit, die auf der bloßen Anhäufung abſtrakter Endlichkeiten beruht, und die vielmehr eine fortgeſetzte Verneinung der Unendlichkeit als Bejahung derſelben iſt.

CXXIX. Nichts kann unendlich werden, das nicht ſeinem Weſen nach unendlich iſt, auch durch endloſe Hinzufügung. Kann alſo die Größe im Raum die Unendlichkeit nicht ſchaffen, ſo kann ſie noch weniger dieſelbe vernichten. Die Materie und jeder Theil derſelben iſt daher unangeſehen alles Raumes an ſich unendlich.

CXXX. Jene, welche das actu Unendliche nicht zu faſſen vermögen, leugnen es aus dem Grunde, weil ſonſt eine unendliche Zahl als wirklich oder gegenwärtig angenommen werden müßte. Allein, daß es ein Unendliches gebe, dem überhaupt keine Zahl, weder endliche noch unendliche (wenn eine ſolche gedacht werden könnte), angemeſſen iſt, und das alle Zahl unendlich übertrifft, davon könnten ſie ſich allein ſchon durch die Beiſpiele der Mathematik überzeugen, in welchen eine ſolche Unendlichkeit mit vollkommener Evidenz als eine gegenwärtige angeſchaut und unmittelbar erkannt wird[1].

[1] Spinoza in dem bekannten Brief über den Begriff des Unendlichen (Opp. posth. Epp. XXIX.) bedient ſich des Gleichniſſes von den Ungleichheiten des Zwiſchenraumes, der von zwei Kreiſen verſchiedener Mittelpunkte eingeſchloſſen iſt. Die Unendlichkeit dieſer Ungleichheiten iſt eine ſchlechthin gegenwärtige, actu daſeyende und beſchloſſene. Auf dieſe Unendlichkeit wird 1) nicht geſchloſſen aus der Größe des eingeſchloſſenen Raums; dieſe iſt vielmehr in Bezug auf jene völlig gleichgiltig; ja im kleinſten Theil dieſes Raums ſelbſt wieder liegt ebenſo wie im Ganzen deſſelben eine Unendlichkeit von Differenzen. 2) Ebenſowenig wird dieſe Unendlichkeit aus der Menge gegebener Theile geſchloſſen; ſie folgt lediglich daraus, daß die Natur, die Idee der Sache ohne offenbaren Widerſpruch keine Zahl leidet. 3) Die Unendlichkeit der Ungleichheiten in jener Figur unterſcheidet ſich auch dadurch von der (imaginirten) Unendlichkeit, die z. B. in der Zahlenreihe angenommen wird, daß in ihr das Maximum und Minimum ganz genau beſtimmbar iſt — der Punkt nämlich,

Digitized by Google

CXXXI. Das Weſen der Subſtanz iſt allein, daß ſie ſey, oder ſie iſt die abſolute Bejahung ihrer Exiſtenz. Alles Seyn aber iſt an ſich ſelbſt unendlich (II.), alle Endlichkeit dagegen, ſoweit ſie dieß iſt, iſt Verneinung von Seyn. Da nun aus dem Weſen der Subſtanz nur das Seyn, auf keine Weiſe aber das Nichtſeyn folgen kann, ſo kann aus demſelben auch nur unendliches und nicht endliches folgen.

CXXXII. Alles Seyn iſt als Seyn nothwendig einfach; denn es iſt abſolute Poſition ſeiner ſelbſt. Eben darum iſt die Materie, ſoweit ſie Seyn iſt, d. h. an ſich betrachtet, abſolut einfach und auf keine Weiſe zuſammengeſetzt.

CXXXIII. Ebenſo kann nie die Poſition oder Subſtanz, welche das Ding iſt, ſondern allein das Abſtraktum derſelben getheilt werden; alle Theilung iſt darum eine lediglich imaginäre, die auf das Reale oder Poſitive keine Beziehung hat.

CXXXIV. Die Subſtanz an und für ſich iſt nicht ein Seyn und ein anderes Seyn, ſondern nur ein und daſſelbe Seyn. Alles aber, das iſt, kann dem Seyn nach ſelbſt nur in der Subſtanz und gleich der Subſtanz ſeyn. Darum iſt in dem Seyn an ſich ſelbſt kein Außereinander, kein Abſtand, keine Leere, ſondern nur Ein untheilbares und durchaus einiges Weſen.

CXXXV. Durch das erſte Band (CXII) iſt das Ewige ganz Centrum in jedem Punkte des Umkreiſes (180), das untheilbare Weſen des Ganzen, die Poſition des Einzelnen als des Einzelnen.

CXXXVI. Durch das Band des Einen mit dem Vielen hat daher jedes Ding der Natur mittelbar ſein Centrum oder Weſen in jedem andern Ding, ſo daß alle Dinge zwar, abstracte betrachtet, außereinander erſcheinen, wahrhaft aber oder dem Poſitiven nach alle in dem Einen Centro der Subſtanz gegenwärtig und ineinander ſind.

CXXXVII. Dieſe Einigung der Dinge beruht nicht auf ihrer

in welchem die Entfernung der beiden Kreiſe die größte, und der, in welchem ſie die geringſte iſt. — Dieſe Unendlichkeit hat alſo, mit Einem Wort, nichts gemein mit dem, was die Imagination für unendlich hält, und dennoch iſt ſie eine unleugbare, ſichtliche Unendlichkeit.

Digitized by Google

Einzelheit; denn vielmehr iſt es das Allgemeine oder Weſen, das ſie iſt, in dem ſie geeinigt ſind; auch iſt ſie nicht eine innere oder ideale Verknüpfung der Dinge; denn ſie beruht nicht auf der Einbildung der Dinge in die Einheit der Subſtanz (XVIII), ſondern auf der Einheit der Subſtanz in ihnen.

CXXXVIII. Dieſe Einheit der Dinge iſt das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derſelben iſt das Band des Ganzen auch die Poſition des Einzelnen, weßhalb ſie im Raum das Aufhebende des Raumes iſt. Auch iſt ſie nicht eine Folge von der Beſonderheit der Dinge (181. 182), ſondern der lautern Unendlichkeit oder (II) der Exiſtenz rein als ſolcher.

CXXXIX. Willſt du die Nichtigkeit des Raumes begreifen, und wie in dem Weſen der Dinge kein Außereinander, ſondern lauter Innigkeit und Gegenwärtigkeit iſt, ſo ſetze dich an die Stelle der Subſtanz in der Schwere.

CXL. Die Subſtanz in der Schwere durchſcheinet alle Dinge, und begreifet ſie alle, ob ſie gleich ſelbſt nicht begriffen wird. Ihr iſt nichts weder undurchdringlich, noch dunkel, noch theilbar, ſondern alles als in abſoluter Einigkeit.

CXLI. Die Materie in der Abſtraktion von der Subſtanz, d. h. als bloßes Naturatum oder als Moles betrachtet, kann ſich zu der Subſtanz in der Schwere allein als zu ihrem Grunde verhalten; denn da ſie nicht in der Identität mit ihr betrachtet wird, vermöge der Abſtraktion, und dennoch nicht zu ſeyn vermöchte ohne die Subſtanz, als das Eine in dem Vielen, ſo verhält ſie ſich zu dieſem, d. h. zu der Subſtanz in der Schwere, nothwendig als zu ihrem Grunde.

CXLII. Der Gegenſatz des Bejahten und Bejahenden iſt auch gleich dem von Ruhe und Bewegung (LXXXII). Wie nun nicht das eine oder andere von den beiden, ſondern ihre abſolute Copula das wahre Weſen iſt (LXXXVIII): ſo iſt auch die Subſtanz in der Schwere nicht die Ruhe allein, ſondern die ewige Bewegung in der ewigen Ruhe; womit alſo jene abſtrakte Ruhe negirt iſt, deren Bild der Raum iſt (ebend.), in welchem alles bewegt wird, der aber ſelbſt unbeweglich iſt.

Digitized by Google

CXLIII. Die Bewegung in der Ruhe, welche der Ausdruck der Schwere ist an dem Ding, ist diesem nicht zufällig, sondern wesentlich, und nicht sowohl eine Bestimmung seines Seyns als das Seyn selbst und die objektive Wahrheit seiner Existenz.

CXLIV. Das Wesen oder Band in einem Ding wird nicht bestimmt durch das Wesen oder Band in einem andern, noch bestimmt es hinwiederum dieses; denn es ist in beiden nur ein und dasselbe Wesen.

CXLV. Eine Wirkung der Dinge aufeinander ist nur denkbar, indem sie aus dem absoluten Identitäts-Verhältniß in das der Differenz und Relation unter sich gesetzt werden, d. h. für die abstrakte Betrachtung. Wie nun die Dinge in dieser Abstraktion selbst nichtig sind, ebenso ist alle gegenseitige Wirkung der Dinge, als solche, eine nichtige.

CXLVI. Eben darum kann dem Wesen oder Realen nach kein Ding zu dem andern ein Verhältniß des Bewirkenden oder Bewirkten haben, sondern allein ein Verhältniß absoluter Identität.

CXLVII. Das Seyn in einem Ding scheint bestimmt durch das Seyn in einem andern lediglich darum und insofern, weil und inwiefern das Seyn in jenem und das Seyn in diesem nur ein und dasselbe Seyn ist.

CXLVIII. Jedes Wesen ist schon unmittelbar durch das Seyn selbst in der Einheit mit der Substanz und dadurch mit allen Dingen. Die Einheit aller Dinge oder die Einheit eines Dings mit allen andern in der Schwere ist daher nichts Bewirktes, sondern vielmehr das Ursprüngliche, das Seyn oder die Position selbst.

CXLIX. Die Dinge, in der Abstraktion betrachtet, sind sich nothwendig fremd und ohne Gemeinschaft, wie jeder Punkt des Raums dem andern fremd und uneinbar ist. Die Einigung der Dinge in der Schwere kann also ihren Grund nicht in den Dingen selbst, als solchen oder abstracte betrachtet, haben, sondern umgekehrt vielmehr die Dinge haben ihren Grund in der Einheit, die das Wesen der Schwere ist.

CL. Den Grund der Schwere in eine Kraft oder Eigenschaft des

Digitized by Google

Körpers und der Maſſe ſetzen[1], heißt den Gott leugnen, der in der Schwere iſt, und die Natur vom erſten Grund aus entgöttern.

CLI. Das Weſen, welches alle Dinge iſt, hat nothwendig ſelbſt kein Verhältniß zu anderem und iſt nur ſich ſelber Mittelpunkt. Alles iſt in ihm, aber es iſt ſelbſt in keinem anderen.

CLII. Das, was in jedem Ding das Schwere iſt, und das, wogegen es ſchwer iſt, iſt ein und daſſelbe: ſo alſo iſt die an ſich unendliche und unſchwere Natur in dem höchſten Zwang der Dinge ſelbſt frei; wie im Gegentheil die göttliche Freiheit der Natur ſelbſt der höchſte Zwang der Dinge iſt.

CLIII. So wenig eine ewige Wahrheit oder eine Vernunftfolge, z. B. eine weſentliche Eigenſchaft des Kreiſes, durch die Größe oder Art eines wirklichen Kreiſes mag modificirt werden, ſo wenig das ewige Geſetz und Gleichmaß der Schwere durch Größe oder Beſchaffenheit der Dinge.

CLIV. Die Subſtanz iſt in dem Größten nicht mehr denn in dem Kleinſten, in dem Verſchiedenen und Ungleichen ebenſo wie in dem Aehnlichen und Gleichen, dieſelbe abſolute Identität; und durch keinen Unterſchied, den die abſtrakte Beurtheilung feſtſetzt, je afficirt[2].

[1] Wie in der Newtoniſchen Ziehkraft, von der ſogar die gemeine Rede, daß ſie nur das Phänomen ausdrücke, unrichtig iſt.

[2] Dieſe abſolute und durchgängige Einheit der Schwere hat auch die Phyſik unter dem Namen der abſoluten Schwere erkennen müſſen. Dieß Eine jedoch hätte hingereicht, den Irrthum ihrer anderweitigen Vorſtellungen vom Weſen der Schwere darzuthun. — Der Begriff der ſpecifiſchen Schwere dagegen, wo dieſe nämlich im Produkt und nicht im Weſen betrachtet wird, bietet ein Beiſpiel dar von dem, was wir abſtrakte Betrachtung nennen. — Daß übrigens die ſpecifiſche Schwere mechaniſch ſchlechthin nicht begreiflich ſey, ſondern durchaus nur dynamiſch, wird hier nur vorläufig erinnert, und müßte ſchon aus dem bloßen Dualismus von Schwere und Licht erhellen. Wie dieſe beiden Attribute der Natur zwar im Ganzen ſtets das Gleichgewicht bewahren, aber mit ſtetem Wechſel im Einzelnen, ſo iſt auch Zu- und Abnahme ſpecifiſcher Schwere verflochten in den innern Lebenswechſel der ganzen Natur. — Wir wollen hier noch bemerken, daß wir die Schwere bis jetzt bloß als das Allgemeine oder die reine Poſition betrachten. Aber mit dem Allgemeinen zumal iſt das Beſondere; das Weſen in der Schwere iſt die reine Copula ſelbſt, die, als ſolche, keiner Qualität, Quantität u. ſ. w. fähig iſt, aber mit dieſer Copula zumal iſt das, was

Digitized by Google

CLV. Da in der wahren Subſtanz kein Abſtand, keine Nähe noch Ferne iſt (LXXXIII), ſo iſt Wirkung in die Ferne ein Unding in der Natur.

CLVI. Alles, das durch die göttliche Einheit der Dinge vermittelt iſt, iſt der abſtrakten Betrachtungsart eine Wirkung in die Diſtanz.

CLVII. Die Schwere iſt die ſtille Feier der Natur, damit ſie die Einheit in der Unendlichkeit, d. h. ihre Vollendung, feiert.

CLVIII. Das Weſen in der Schwere iſt ſelbſt nicht dem Raum unterworfen, ſondern über allen Raum; und der göttliche Gegenſatz alles Raums.

CLIX. Das wahre Univerſum, das die Subſtanz ſelbſt iſt, kann daher dem Raum nach ſo wenig unendlich als endlich ſeyn; nicht unendlich, denn alles, was in dem Raum gedacht wird, iſt endlich; nicht endlich, denn dem All iſt es unmöglich endlich zu ſeyn. Wie es vielmehr Dinge gibt (CXXX), die durch ihre Natur alle Zahl übertreffen, ebenſo übertrifft das All durch ſeine Natur allen Raum.

CLX. Der Raum, der nichts anderes iſt denn die der Einheit beraubte Vielheit oder Unendlichkeit (CV), iſt das Gegentheil wahrer Totalität. Daher die Anwendung des Raums auf das All nichts als Widerſpruch erzeugen kann, da ſie ſelbſt ein Widerſpruch iſt.

CLXI. Die Imagination (145) will das Univerſum als Einheit; denn nur als ſolche iſt es Totalität; aber es kann nicht Eines ſeyn im Raum, wenn es nicht endlich iſt. Sie ſetzt es daher als endlich dem Raume nach; aber ſie will es zugleich als Allheit und muß es zu dem Ende dem Raume nach als unendlich vorſtellen: ſie denkt es daher als endlich oder unendlich, je nachdem ſie auf die Einheit oder auf die Allheit reflektirt.

derſelben fähig iſt, wie mit dem Band in dem Satz A = A auch A als Subjekt und A als Prädicat zumal ſind. Die Schwere iſt der lebendige Schlag oder die Poſition in ihrer Identität angeſehen; aber unmittelbar aus ihr bricht hervor — oder vielmehr mit ihr zumal iſt — Gegenſatz, Polarität, und das ganze Spiel des einzelnen Lebens, zu dem ſie, als der unſichtbare, erſt in der höheren Potenz ſelbſt wieder ganz objektiv werdende Grund und ewige Träger ſich verhält.

Digitized by Google

CLXII. Wie aber ein ſolches Schweben der Imagination zwiſchen Entgegengeſetzten — die im Raum nicht vereinbar ſind, weil der Raum eben auf ihrer Trennung beruht — ein Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt heißen könne, iſt nicht einzuſehen.

CLXIII. Die Vernunft, welche objektiv im Univerſum lebt, die Schwere, hebt jenen Widerſtreit ſichtbar auf, indem ſie die Unendlichkeit der Natur ganz in die Gegenwart ſpielt, und in dem Punkte darſtellt, was die Imagination in endloſer Ferne ſucht. Dieſe wahre Unendlichkeit, welche dieſelbe iſt im Kleinſten wie im Größten, iſt über alles Maß und übertrifft alle Vergleichung.

CLXIV. Da ſonach das All (das ſchaffende und zeugende) ohne alle Quantität iſt, ſo iſt es eben darum auch nicht Materie in der abſtrakten Bedeutung, als theilbare Raumerfüllung, oder als leiblich, ſondern allein in der ſubſtantiven Bedeutung.

CLXV. Auch kann es eben deßhalb keine Figur haben, noch iſt es der verſchiedenen Abmeſſungen empfänglich, nicht wie der Punkt aus Mangel der Objektivität, noch, wie es von dem abſoluten Raum geſagt wird, weil er keine Grenze habe, ſondern weil es über allen Raum iſt.

CLXVI. Die Subſtanz in der Schwere iſt das Princip der Endlichkeit der Dinge. Denn den unendlichen Begriff des Ganzen in das Einzelne (Bejahte) ſetzend, ſetzt ſie dieſes zugleich als nicht-für-ſich-ſeyend, als von ihm bewältigt, als Maſſe, oder zeitlich (CXV).

CLXVII. Das Einzelne iſt, inwiefern der unendliche Begriff des Ganzen in ihm bejaht iſt; aber es iſt eben darum nicht als das Einzelne, ſondern nur ſofern es dem Ganzen dient (CVI). Sein Leben iſt daher weder abſolut ein Seyn, noch abſolut ein Nichtſeyn, ſondern ein Schweben zwiſchen beiden.

CLXVIII. Der Unfähigkeit wegen, den unendlichen Begriff des Ganzen in ſich zu enthalten, drückt ſich die Unendlichkeit deſſelben im Bejahten als ein ſteter Wechſel und ein endliches Ueberſchwellen des letztern aus: das Seyn deſſelben iſt alſo ein beſtändiges Vergehen, und hinwiederum im Vergehen allein hat es ein Seyn.

Digitized by Google

CLXIX. Da aber gleichwohl das Band, wodurch der unendliche Begriff mit ihm, dem Einzelnen, verknüpft iſt, in der ſchaffenden Natur ein ewiges iſt, ſo leuchtet eben in dieſem Wechſel von Entſtehen und Vergehen die Ewigkeit dieſes Bandes oder ſeiner Idea (XXXIII) durch. Das Seyn des Ewigen iſt in dem Einzelnen als Wechſel, und hinwiederum der Wechſel iſt in Anſehung des Ewigen als das Seyn.

CLXX. Die Vergänglichkeit der Dinge muß in dem Maß offenbarer ſeyn, als das eigne Leben in ihnen entwickelt iſt; dagegen je mehr in ihnen nur der unendliche Begriff lebt und das eigne Leben zurückgedrängt iſt, in dem Verhältniß müſſen ſie als weniger vergänglich erſcheinen.

CLXXI. Die Schwere (CXXXVIII f.) iſt nur das Eine Band der Dinge (CXII); oder, richtiger zu reden, ſie iſt das Band nur von der Einen Seite betrachtet, nämlich inſofern es die Verknüpfung des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen iſt; nicht aber, inſofern es hinwiederum das Einzelne in den unendlichen Begriff aufgenommen und als ſelbſt ewig ſetzt (CX. CXII).

CLXXII. Die ſchaffende Subſtanz oder Natura naturans in jedem Ding iſt das Eine Band unmittelbar und nothwendig auf die doppelte Weiſe, nämlich als Einheit des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen und als Einheit des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff; denn ſie ſelbſt (XXV) iſt die lebendige Einheit dieſes doppelten Bandes.

CLXXIII. Das Band als Schwere iſt das Weſen oder Poſition des Leibes; daſſelbe alſo von ſeiner andern Seite betrachtet (CLXXI), oder als Band des Einzelnen mit dem unendlichen Begriff, iſt das Weſen der Seele, oder die Seele ſelbſt, dem Poſitiven nach betrachtet.

CLXXIV. Das Band von dieſer Seite angeſehen, oder als Weſen der Seele, iſt in der Natur ebenſo real und wirklich, als das Band von der erſten Seite betrachtet in der Schwere real und wirklich iſt.

CLXXV. Da Seele und Leib ſich als Ideales und Reales verhalten, ſo muß der Einigkeit des Bandes wegen (CLXXI) in dem

Digitized by Google

Weſen der Seele daſſelbe, nur auf ideale Weiſe, enthalten ſeyn, was im Weſen des Leibes auf reale Weiſe enthalten iſt.

CLXXVI. Wie ſich zu dem Band von der realen Seite betrachtet, oder zu dem Weſen in der Schwere die Schwere ſelbſt verhält: ſo verhält ſich zu demſelben von der idealen Seite betrachtet das Licht; denn im Licht iſt daſſelbe auf ideale Weiſe enthalten, was in der Schwere auf reale.

CLXXVII. Alles, das iſt, iſt auf untheilbare Weiſe, Seele und Leib; denn (CLXXII) in allem, das iſt, iſt das Band nothwendig und gleich ewig auf die doppelte Weiſe gegenwärtig.

CLXXVIII. Das Weſen der Seele und das Weſen des Leibes iſt nothwendig nur ein und daſſelbe Weſen. Denn es iſt (CLXXIII) ein und daſſelbe Band eines und deſſelben Daſeyns, nur von verſchiedenen Seiten betrachtet.

CLXXIX. Das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen iſt in Anſehung jedes Einzelnen ein durchaus einziges Band. Denn das Ewige ſchafft oder bejaht nicht nach allgemeinen Begriffen (88), ſondern jedes als eine eigne Welt, und als ob nichts außer ihm wäre.

CLXXX. Dieſes durchaus einzige Band iſt zugleich ein ſchlechthin untheilbares; denn es iſt als Weſen des Leibes und der Seele nur ein und daſſelbe Band.

CLXXXI. Das Band jedes Dings in ſeiner abſoluten Einzigkeit und Untheilbarkeit iſt die Idea, welche eben darum weder ein Allgemeinbegriff ſeyn kann, noch auch Seele oder Leib insbeſondre, ſondern das abſolut-Identiſche beider.

CLXXXII. Die Subſtanz in der Schwere bejaht ſich ſelbſt als die Einheit in der Allheit der Dinge; aber ebenſo ewig bejaht ſie auch dieſes ihr Bejahen wieder, indem ſie die Allheit der Dinge in die Einheit ihres Weſens aufnimmt.

CLXXXIII. Die Schwere kann daher relativ auf das Licht (CLXXVI) als die andere Seite des Bandes, als Affirmation der erſten Potenz = A^1, das Licht als Bejahung in der zweiten Potenz = A^2 (191) betrachtet werden.

Digitized by Google

CLXXXIV. Der Ausdruck der A^1 iſt Seyn; der Ausdruck der A^2 Bejahung dieſes Seyns (ebend.); aber beide ſind eins und dasſelbe; denn das Seyn kann nichts von ſeiner Poſition Verſchiedenes ſeyn, und hinwiederum die Poſition des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn ſelbſt. Beide ſind nicht weſentlich, ſondern bloß relativ verſchieden.

CLXXXV. Da das Weſen in der Schwere alles real erfüllt, ſo muß das Weſen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, alles auf ideale Weiſe erfüllen.

CLXXXVI. In der Schwere für ſich verhält ſich das Band oder Ewige lediglich als das Bejahende oder Subjektive; indeß das Bejahte oder Objektive als ein Zeitliches oder Vorübergehendes erſcheint (CLXVIII).

CLXXXVII. Nur in der Einheit mit dem Lichtweſen, der andern Seite des Bandes (CLXXVI), erſcheint auch das Band in der Schwere ſelbſt als bejaht. Denn das Weſen im Licht verhält ſich zum Weſen in der Schwere als deſſen Begriff oder Bejahung (CLXXXIII).

CLXXXVIII. Der Ewigkeit kann das Einzelne lediglich durch das Band des unendlichen Begriffs mit ihm ſelbſt angehören (CLIX), und es kann als ein ſelbſt Ewiges und zum Ewigen Gehöriges exiſtiren, nur ſoweit der unendliche Begriff und alſo auch das Band dieſes Begriffs mit ihm ſelber als exiſtirend geſetzt oder ſelber wieder bejaht iſt.

CLXXXIX. Wenn das Weſen in der Schwere das Setzende der Zeit in dem Ding iſt, ſo das Weſen im Licht das Negirende der Zeit und das Setzende der Ewigkeit in demſelben.

CXC. Das Weſen, das in der Schwere ein Band des einzelnen Dings mit allen andern Dingen iſt (CXXVI) und ſein für-ſich-Beſtehen aufhebt, negirt eben damit auch die Einzigkeit dieſes Dings. Das Lichtweſen, das Band ſelbſt bejahend und objektiv ſetzend, macht deſſen Einzigkeit und damit auch die des Dings ſelbſt offenbar.

CXCI. Das Lichtweſen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat (99), nämlich das Band als ein ewiges und durchaus einziges (CLXXXIX. CXC), es ſelbſt (das

Digitized by Google

Ding) alſo als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Luſt der Bejahung (XXXII).

CXCII. Bewegung iſt Ausdruck des Bandes, wodurch ein einzelnes Ding andern Dingen verknüpft wird, die zwar in ſeiner Poſition, aber nicht in ihm ſelbſt (als bejahtem) enthalten ſind. In der Schwere wird darum (CXLII) Bewegung in die Ruhe (des Einzelnen) geſetzt.

CXCIII. Ruhe in der Bewegung wäre, wenn die Dinge, deren Begriff in der Poſition eines Dings enthalten iſt, zugleich in ihm ſelbſt als Bejahtem gegenwärtig wären, d. h. wenn jene Poſition, die zugleich der Begriff anderer Dinge iſt, in ihm ſelbſt objektiv geſetzt wäre.

CXCIV. Dieſes geſchiehet in der Seele; denn die Seele iſt der Begriff oder die Bejahung des Bandes, das als Weſen des Einzelnen zumal das Weſen aller Dinge (CVI), aber in der Schwere nur das Bejahende iſt.

CXCV. Wie das Ewige, als Einheit in der Allheit, in jedem Beſondern ein durchaus einziges Band, d. h. durchaus einziger oder individueller Leib iſt[1]: ſo iſt daſſelbe Ewige als Allheit in der Einheit in jedem Beſondern ebenfalls ein ſchlechthin einziges Band, d. h. durchaus einzige oder individuelle Seele.

CXCVI. Jede Seele iſt relativ vollkommener, oder (was daſſelbe iſt) ſie enthält einen höhern Grad von Realität in dem Maß, in welchem die Bejahung oder Poſition, die ſie iſt (CXCIV), die Bejahung anderer Dinge enthält, oder je vollkommener ſie die Allheit in der Einheit (CXCV), die ewige Ruhe als unendliche Bewegung (CXCIII) enthält.

CXCVII. In dem Maß, als in der Poſition, die die Seele iſt, die Poſition anderer Dinge enthalten iſt, in dem Maß iſt auch objektiv im Weſen oder Band des Leibes das Weſen anderer Dinge entfaltet;

[1] Ich verweiſe auf CIII und die Anmerkung zu jenem Satz. — Ich ſage: das Ewige als ein durchaus einziges Band des Einen mit dem Vielen in jedem Beſonderen ſey individueller Leib; aber nicht ſage ich, daß es leiblich ſey. In demſelben Sinn ſage ich: als das andere Band ſey es Seele, und da es in jedem Einzelnen ein durchaus einziges Band iſt, ſey es individuelle Seele.

Digitized by Google

denn die Seele iſt der Begriff der Poſition, die das Weſen des Leibes iſt (CLXXXIV).

CXCVIII. In gleichem Verhältniß, als die Subſtanz oder Copula des Leibes als Weſen oder Einheit anderer Dinge entfaltet iſt, erſcheint der Leib als beſeelt.

CXCIX. Seele und Leib ſind daher nicht allein in ihrem An-ſich, ſondern auch dem Grade ihrer Vollkommenheit nach eins; und da im Univerſum alle möglichen Grade von Realität enthalten ſind (VII), ſo ſind in ihm auch alle Grade von Vollkommenheit des Leibes und der Seele enthalten.

CC. Der höchſte Grad von Beſeelung, die vollkommenſte Seele mit dem vollkommenſten Leibe iſt da geſetzt, wo die Seele *ſich als* unendlichen Begriff aller Dinge im Leibe wirklich erkennt; wo der Leib die vollkommen entfaltete Einheit in der Allheit, die Seele die vollkommen in die Einheit aufgelöste Allheit, die Peripherie alſo ſchlechthin gleich dem Centro iſt.

CCI. Die Stufenfolge der Dinge iſt eine Stufenfolge der Centrirung, ſo daß in Einem Ding und in deſſen Begriff, ſeiner Seele, immer mehrere Dinge und zuletzt alle enthalten ſind.

CCII. In dem Verhältniß, als der Leib beſeelter iſt, erſcheint das Bejahte an ihm größerem Wechſel unterworfen. Denn im Verhältniß der Beſeelung iſt das Weſen des Leibes zumal als Weſen aller Dinge entfaltet (CXCVIII); deſto wichtiger erſcheint alſo das Bejahte oder Verbundene gegen die Poſition oder das Band.

CCIII. Die Wurzel alles einzelnen Daſeyns iſt das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beſtändig alle Dinge auf dieſe Wurzel des Daſeyns; das Lichtweſen dagegen iſt das Exponentiirende dieſer Wurzel.

CCIV. Das Weſen in der Schwere iſt das Princip des nicht-für-ſich-Seyns der Dinge; der unterirdiſche Gott, der ſtygiſche Jupiter. Das Lichtweſen dagegen iſt das Princip des eignen Lebens der Dinge; denn indem ſie außer dem Seyn auch noch die Bejahung ihres Seyns in ſich ſelbſt haben (CLXXXIV, vergl. mit 195), oder indem die

Digitized by Google

Allheit der Dinge in die Einheit des Begriffs oder der Seele der Dinge gesetzt ist, werden sie selbst Universa für sich und der Substanz gleich.

CCV. Da die Bewegung in der Schwere ein Zeichen der Unselbständigkeit des Einzelnen, oder davon ist, daß es sein Centrum nicht objektiv in sich selbst begreift, sondern außer sich in andern Dingen hat (CXCIV), so ist die Schwere in Ansehung der Dinge ihre ewige Centripetenz; das Lichtwesen dagegen ihre Centrifugenz; denn vermöge desselben ist der unendliche Begriff aller Dinge in ihnen selbst objektiv als Centrum gesetzt (CXCIV).

CCVI. Wie das Wesen in der Schwere selbst nicht im Raum ist, sondern über allen Raum: so das Wesen des Lichts nicht in der Zeit, sondern über alle Zeit.

CCVII. Das Wesen des Lichts setzt alles Zeitliche als Ewigkeit, wie das Wesen in der Schwere alles Räumliche als Einheit setzt.

CCVIII. Die Schwere ist nur darum das Negirende alles Raumes, weil ihr Wesen das An-sich oder Positive alles Raumes; das Lichtwesen nur darum das Negirende aller Zeit, weil es das An-sich oder Positive aller Zeit ist.

CCIX. Die Schwere ist nur darum das Setzende der Zeit, weil sie (CVI) das Positive aller Zeit in das Einzelne setzt. So muß im Gegentheil das Lichtwesen in den Dingen den Raum setzen, aber nicht als den Raum, sondern das Positive alles Raums (CCV), das über allen Raum ist, und ihn in sich selbst enthält wie das Universum, ohne in ihm zu seyn.

CCX. Die Natur ist ein stufenweises (CCI) Setzen des Positiven der Zeit in das Einzelne; eben darum erscheint sie selbst im Ganzen mehr unter der Form des Raumes beschlossen. Mit der vollendeten Einbildung des An-sich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit (in der Geschichte).

CCXI. Die Seele (CXCV) ist in dem Einzelnen das Positive der Zeit ebenso, wie das unendliche und allgegenwärtige Denken es im Ganzen ist (CCVIII). Darum ist in der Seele die Zeit-durchdringende Kraft, Ahndung des Künftigen auch in den Thieren; das stete Wiederaufleben

Digitized by Google

ihrer Einheit aus der Zeit und das alles in ihr ſelbſt wieder als Ewigkeit ſetzende Bewußtſeyn.

CCXII. Der Zeit oder vielmehr der Bemerkung der Zeit liegt nur der umgekehrte Gegenſatz von demjenigen zum Grunde, welcher dem Raum zu Grunde liegt (CII vergl. mit CVIII). Beide müſſen darum die nämlichen Elemente in ſich enthalten.

CCXIII. Die Zeit, in völligem Gegenſatz mit dem Raum, wäre das Bejahende in der völligen Getrenntheit von dem Bejahten; da aber dieſe undenkbar iſt, ſo iſt auch in der Zeit ſelbſt der völlige Gegenſatz mit dem Raum unmöglich, und ſie ſelbſt muß den Raum begreifen, wie dieſer (CXIV) die Zeit begreift.

CCXIV. Das in der Zeit eigentlich Zeitliche iſt die Zukunft. Denn die Zukunft iſt das, wodurch das Bejahende mit ſeinem Bejahten, die Möglichkeit mit ihrer Wirklichkeit verbunden wird; der Begriff derſelben beruht alſo am meiſten auf dem Gegenſatz dieſer beiden.

CCXV. Da aber die Zukunft als Zukunft lediglich denkbar und offenbares Produkt bloßer Imagination iſt, ſo iſt das in dem Zeitlichen der Zeit (CCXIV) einzig Reelle eben nur das Band des Bejahenden mit dem Bejahten, d. h. das nicht-Zeitliche [1].

CCXVI. Wie die innere Einheit der Dinge ſich in dem Raum nur als Negation deſſelben und damit alles Seyns und Beſtehens, als ſtetes Vergehen der Dinge — reflektiren kann (CLXVIII): ſo die Ewigkeit der Dinge in der Zeit nur als Negation der Zeit und damit alles Werdens — als Vergangenheit, in der alle Zeit erloſchen iſt.

CCXVII. Die Vergangenheit iſt die als Raum geſetzte Zeit oder das Räumliche in der Zeit, und wie Zukunft nur die (einſeitige) Syntheſe des Bejahenden mit dem Bejahten: ſo die Vergangenheit nur die (einſeitige) Syntheſe des Bejahten mit ſeinem Bejahenden — die abſtrakte oder unlebendige Ewigkeit.

CCXVIII. Die wahre Ewigkeit iſt aber nicht die Ewigkeit im

[1] Ebenſo wie das Reelle in der erſten Dimenſion des Raums nicht das Räumliche ſelbſt iſt, ſondern das, in dem der Raum negirt iſt, und ſoweit er in ihm negirt iſt — die Maſſe (CXVII).

Digitized by Google

Gegenſatz der Zeit, ſondern die die Zeit ſelbſt begreifende und in ſich als Ewigkeit ſetzende Ewigkeit (CLXIX) — nicht das Seyn im Gegenſatz des Werdens, ſondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden.

CCXIX. Das wahrhafte Lebendige in der Zeit kann eben darum nur in der Gegenwart, als der Einheit von Vergangenheit und Zukunft, Seyn und Werden, hervortreten, wie das eigentlich Reale im Raume nur die dritte Dimenſion als die Syntheſe der beiden erſten iſt (CXVII).

CCXX. Nicht anders denn die Zukunft iſt auch die Vergangenheit als die Vergangenheit bloß denkbar und lediglich Produkt der Imagination. In dem Realen, als ſolchen, iſt ſo wenig Vergangenheit als Zukunft; aber auch in der Gegenwart iſt nicht das Zeitliche, ſondern das lebendige Band des Seyns und des Werdens, d. h. das nicht-Zeitliche (CCXVIII), das einzig Reelle.

CCXXI. Die Zeit überhaupt daher hat, als Zeit, nur Realität im abſtrahirenden, d. h. vom Realen abſehenden Denken.

CCXXII. Jedes Ding iſt im Gegenſatz der Zeit actu ewig, wie es im Gegenſatz des Raums actu unendlich iſt (CXXVII).

CCXXIII. Das Zeitliche verhält ſich zu dem Ewigen nicht anders, denn wie ſich das Bejahte zur Bejahung[1] verhält. Wie nun

[1] Um einer möglichen Verwirrung vorzubeugen, ſtehe hier folgende Erinnerung. — Das ſchlechthin und in jeder Beziehung Abſolute, behaupten wir, ſey die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten als Einheit aufgefaßt. Wir können nicht fragen: wie entſteht das Bejahte? oder: woher kommt es? denn es iſt gleich ewig mit dem Bejahenden, ſo wie im Gegentheil dieſes nicht, als ſolches, ſeyn könnte ohne das Bejahte. Das Seyn ſelbſt oder das eigentliche Ewige iſt daher nur die abſolute Nothwendigkeit, daß das Bejahende mit einem Bejahten, das Unendliche mit einem Endlichen als Vorbild mit dem Gegenbild zumal da und untrennbar verknüpft ſey. Durch dieſe Nothwendigkeit und in und mit ihr ſind erſt beide; ſie ſelbſt aber iſt über beide gleicherweiſe erhaben, als ihr Band oder Weſen. — Wir können nun aber (und dieß iſt der Punkt, auf den es hier ankommt) jene Einheit des Bejahenden und Bejahten entweder formell oder reell betrachten. Formell: indem das Bejahende = A mit dem Bejahten = B als eins geſetzt wird; wobei aber von ſelbſt

CCXXXIII. Der Begriff der Dauer iſt von dem der Ewigkeit toto genere verſchieden, und die Dinge ſind ewig unangeſehen der Dauer. Ihr Leben iſt kurz, aber die Ewigkeit iſt noch viel kürzer; denn ſie iſt im Augenblick die ganze (LXXXIII); wie die Subſtanz auch im Punkte die ganze und unendlich iſt (CLIV).

CCXXXIV. Auch unendliche Dauer, wäre ſie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht ſchaffen; eben darum kann auch die kleinſte Dauer die Ewigkeit nicht vernichten.

CCXXXV. Durch die Anwendung der Zeit auf das Univerſum entſteht ein unauflöslicher Widerſtreit. Denn die Zeit beruht auf dem Gegenſatz des Bejahenden mit dem Bejahten (CVIII); im Univerſum aber iſt das Bejahte ſchlechthin gleich und angemeſſen dem Bejahenden; es wird von dieſem nicht übertroffen noch überſchwellt; daſſelbe, das als Identität iſt, iſt auch als Totalität.

CCXXXVI. Du willſt das Univerſum als Allheit; aber dieſe iſt in der Zeit nur möglich, wenn das Univerſum der Zeit nach unendlich iſt; aber nun iſt die Einheit verloren. Du willſt es als Einheit; aber dieſe iſt in der Zeit nur möglich, indem es der Zeit nach endlich iſt. Du haſt nun die Einheit, aber die Allheit iſt verloren [1].

CCXXXVII. Hätte die Welt je angefangen zu ſeyn, d. h. ließe ſich ihr Seyn auf eine beſtimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine beſtimmte Zahl zurückführen, ſo müßte behauptet werden, daß das Seyn nicht aus dem Weſen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes ſelbſt müßte aufgehoben werden. Denn das Seyn, d. h. eben das All, folgt ebenſo weſentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß ſeine Winkel zuſammen zweien rechten gleichen.

[1] Bemerkenswerth iſt, daß der gemeine Verſtand ſich in dieſem Widerſtreit in Anſehung des Raums jederzeit mehr für die Unendlichkeit (die Grenzenloſigkeit der Welt), in Anſehung der Zeit mehr für die Endlichkeit (einen Anfang der Welt) entſchieden hat. Ebenſo die öffentliche Religion. Auch dieſer Entſcheidung liegt der urſprüngliche Gegenſatz von Raum und Zeit zum Grunde: daß in dieſer nämlich die Einheit, in jenem die Unendlichkeit vorherrſchend iſt.

Digitized by Google

nicht, der Idee nach, vorangehen ſoll, kraft der Abſtraktion, und das Einzelne doch nur in ihr ſeyn kann, ſo muß dieſes in die Allheit zugleich aufgenommen und auch nicht aufgenommen werden. Dieſen Widerſpruch kann die Imagination nur durch die Vermittlung einer unendlichen Reihe, d. h. überhaupt nicht auflöſen. Das Abſtrahirte wird mit einem andern Abſtrahirten ſyntheſirt, dieſes wieder mit einem andern, welches der gleichen Verknüpfung bedarf u. ſ. f. (nachdem die untheilbare Einheit der Poſition einmal aufgehoben iſt) ins Unendliche.

CCXXVIII. Die Vernunft aber ſetzt die unvermittelte und unfaßbare Allheit mit Einem Schlage, und nur *nach* ihr und *in* ihr die einzelnen Dinge.

CCXXIX. In dieſer Allheit iſt auch die Exiſtenz jedes Dings eine ſchlechthin unbedingte und durchaus untheilbare Exiſtenz (Poſition); ewig, unangeſehen aller Zeit.

CCXXX. In der Abſtraktion von der Allheit aber ſchließt das *Weſen* nicht unmittelbar auch das *Seyn* in ſich (CCXXVI); das Ding (da es nun in der Allheit nothwendig iſt) erſcheint als ein ſolches, das ſeyn und auch nicht ſeyn könnte, d. h. als ein zufälliges; ferner als ein ſolches, deſſen Exiſtenz als größer oder als kleiner beſtimmt werden kann.

CCXXXI. Dieſe abſtrakte Exiſtenz, die unbeſchadet des Begriffs als größer oder kleiner beſtimmt werden kann, heißt *Dauer*.

CCXXXII. Wäre aber das Poſitive der Dauer nicht ſelbſt Ewigkeit, d. h. untheilbare Poſition von Unendlichkeit, ſo könnte nicht einmal eine Zeit verfließen [1]; wie jene loſe Zeitverknüpfung der Dinge, welche die Abſtraktion allein ſieht, ſelbſt unmöglich wäre ohne die ſtete wirkliche Gegenwart des Ganzen.

[1] Ubi quis durationem abstracte conceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut horat transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire et postea dimidium reliqui et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest, et, si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Spinoza in Opp. posth. p. 468.

CCXXXIII. Der Begriff der Dauer iſt von dem der Ewigkeit toto genere verſchieden, und die Dinge ſind ewig unangeſehen der Dauer. Ihr Leben iſt kurz, aber die Ewigkeit iſt noch viel kürzer; denn ſie iſt im Augenblick die ganze (LXXXIII); wie die Subſtanz auch im Punkte die ganze und unendlich iſt (CLIV).

CCXXXIV. Auch unendliche Dauer, wäre ſie denkbar, könnte die Ewigkeit nicht ſchaffen; eben darum kann auch die kleinſte Dauer die Ewigkeit nicht vernichten.

CCXXXV. Durch die Anwendung der Zeit auf das Univerſum entſteht ein unauflöslicher Widerſtreit. Denn die Zeit beruht auf dem Gegenſatz des Bejahenden mit dem Bejahten (CVIII); im Univerſum aber iſt das Bejahte ſchlechthin gleich und angemeſſen dem Bejahenden; es wird von dieſem nicht übertroffen noch überſchwellt; daſſelbe, das als Identität iſt, iſt auch als Totalität.

CCXXXVI. Du willſt das Univerſum als Allheit; aber dieſe iſt in der Zeit nur möglich, wenn das Univerſum der Zeit nach unendlich iſt; aber nun iſt die Einheit verloren. Du willſt es als Einheit; aber dieſe iſt in der Zeit nur möglich, indem es der Zeit nach endlich iſt. Du haſt nun die Einheit, aber die Allheit iſt verloren [1].

CCXXXVII. Hätte die Welt je angefangen zu ſeyn, d. h. ließe ſich ihr Seyn auf eine beſtimmte Zeit, und die Verwandlungen und Bewegungen in ihr auf eine beſtimmte Zahl zurückführen, ſo müßte behauptet werden, daß das Seyn nicht aus dem Weſen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes ſelbſt müßte aufgehoben werden. Denn das Seyn, d. h. eben das All, folgt ebenſo weſentlich aus der Idee Gottes, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß ſeine Winkel zuſammen zweien rechten gleichen.

[1] Bemerkenswerth iſt, daß der gemeine Verſtand ſich in dieſem Widerſtreit in Anſehung des Raums jederzeit mehr für die Unendlichkeit (die Grenzenloſigkeit der Welt), in Anſehung der Zeit mehr für die Endlichkeit (einen Anfang der Welt) entſchieden hat. Ebenſo die öffentliche Religion. Auch dieſer Entſcheidung liegt der urſprüngliche Gegenſatz von Raum und Zeit zum Grunde: daß in dieſer nämlich die Einheit, in jenem die Unendlichkeit vorherrſchend iſt.

Digitized by Google

CCXXXVIII. Hinwiederum aber, daß die Welt nicht angefangen habe und von einer endloſen Zeit her dauern müſſe, könnte nur behauptet werden, indem nicht das Ganze als vorangehend den Theilen, ſondern umgekehrt die Theile als vorangehend dem Ganzen gedacht würden; wie auch die Erzeugung einer Linie endloſe Zeit erforderte, nachdem man ſie erſt aus unendlich vielen Punkten zuſammengeſetzt gedacht hätte; welches alles die äußerſte Ungereimtheit iſt.

CCXXXIX. Nur das Ganze als das Ganze iſt, und mit ihm die Theile; dieſes aber hat ebenſowenig angefangen als nicht angefangen; denn es übertrifft alle Zeit; es iſt nicht von Ewigkeit her, ſondern auf ewige Weiſe, wie die Wahrheit in dem Geſetz der Identität nicht von unendlicher Zeit her, ſondern der Natur nach ewig iſt.

CCXL. Das Univerſum iſt nicht erzeugt, denn alles Daſeyn iſt nur ſein Daſeyn; ebenſowenig kann es untergehen, denn es iſt nichts, in das es übergehen könnte, weil es ſelbſt alles Seyn iſt. Es kann nicht wachſen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechſel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es iſt nichts außer ihm, noch der aus ihm ſelbſt entſpränge, denn es iſt alles, das es ſeyn kann, in der That und ohne Zeit zumal. Da alſo die Möglichkeit in ihm ſtets durch die Wirklichkeit erfüllt iſt, ſo iſt es in einer unſterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Fülle und unendliche Kraft ſeiner Selbſtbejahung iſt.

CCXLI. Das Weſen in der Schwere und das Weſen im Licht ſind, in ihrer Trennung voneinander, immer noch bloß ideale Faktoren der Natur; denn die ſchaffende Natur eint auch ſie ſelbſt wieder (CLXXII), und nichts Reales iſt in der Natur, das bloß dem einen oder andern von beiden angehörte (ebend.)

CCXLII. Die wirklichen Potenzen in der Natur können ſich eben darum auch nicht bloß wie Schwere, Licht und die Identität derſelben verhalten; denn in allem Wirklichen iſt das dreifache Band beider ausgedrückt.

CCXLIII. Die ſchaffende Natur als die lebendige Einheit von Licht und Schwere bejaht zuvörderſt ſich ſelbſt ſchlechthin im Einzelnen,

Digitized by Google

und dieſes iſt die erſte Potenz ihrer Bejahung = A^1, in welcher Schwere, Licht und die Einheit beider gemeinſchaftlich der Schwere untergeordnet ſind. Sie bejaht auch dieſes ihr Bejahen wieder = A^2, ſo daß Schwere, Licht und Identität beider unter dem gemeinſchaftlichen Exponenten des Lichts erſcheinen. Beides, das Seyn = A^1 und die Poſition dieſes Seyns = A^2, wieder einigend = A^3, offenbart ſie ſich ſelbſt erſt als die wahrhaft abſolute Copula; und das Licht mit der Schwere erſcheint untergeordnet dem gemeinſamen Band, in dem beide urſprünglich eingeſchloſſen ſind.

CCXLIV. Dieſe Folge der realen Potenzen ſtellt ſich der Betrachtung dar — die erſte als die allgemeine Metamorphoſe der Natur, oder als das erſte Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamiſches Leben, als erſte innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organiſches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.

CCXLV. Die Betrachtung dieſer realen Potenzen der Natur iſt Gegenſtand der ſpeciellen Naturphiloſophie.

Kritiſche Fragmente.

Jemand, der die Theorien und Gemeinbegriffe rein aus ſich getilgt, und den geraden, friſchen Verſtand wieder von vorn auf das Beſondere angewendet, iſt bis jetzt nicht erfunden worden, ſagt Baco.

Aber unwillkürlich wird, früher oder ſpäter, dieſe Operation vorgenommen werden, und die Ueberſättigung durch Abſtraktionen und leere Begriffe ſelbſt die Durchdringung mit dem Beſondern als das einzige Heilmittel der Seele anzeigen.

Der Menſch, welchen zu dieſer Zeit die Anſchauung des Concreten leer ließe und nicht erfüllte mit den Ideen des Göttlichen, Ewigen und Alleinlebendigen, müßte als verloren geachtet werden für Wiſſenſchaft wie für Religion.

Die Bildung jedes Steins (z. B. der Durchgang der Blätter) bietet Probleme dar, die nicht aufzulöſen ſind ohne die erhabenſten Ideen.[1]

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung iſt, ſagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende iſt eben das Lebendige, Ewige oder Gott.

Gottes Daſeyn iſt eine empiriſche Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung.

Wer dieß gefaßt hat und innig erkannt, dem iſt der Sinn aufgegangen für Naturphiloſophie.

[1] Vgl. Darſtellung der rein rationalen Philoſophie II, 1, S. 360. D. H.

Digitized by Google

Sie iſt keine Theorie, ſondern ein reales Leben des Geiſtes in und mit der Natur, das ſich auf ebenſo unendliche Weiſe äußern und darſtellen kann als die Natur ſelbſt. Darum ſo jemand zu dir ſagen wird: hier iſt ſie oder da, ſo glaube es ihm nicht; wenn ſie zu dir ſagen: ſiehe, ſie iſt in der Wüſte, ſo gehe nicht hinaus; ſiehe, ſie iſt im Buchſtaben oder Wort, ſo glaube es ihm nicht.

Iſt denn die Poeſie irgendwo vorhanden und vorräthig, daß du ſie aufnehmen und mit dir tragen könnteſt? Aber in jeder wahren Erſcheinung erkennſt du ſie ganz, obgleich nie vollendet in ihren Erſcheinungen ſelbſt.

Einen beklag' ich, daß ihm ſo groß Unrecht geſchieht. Myſtiker ſchilt ihn das Volk, und er iſt, leider, nur myſtificirt.

Einen ſchätze ich und nenne ihn den Oſſian der Naturphiloſophie. — Ein anderer hat in der Philoſophie die erſte Idylle gedichtet in Geßnerſcher Weiſe. Eine Theokritiſche dichte uns nun ein Naturphiloſoph.

* * *

Die Natur weiß nicht durch Wiſſenſchaft, ſondern durch ihr Weſen, oder auf magiſche Weiſe.

Die Zeit wird kommen, da die Wiſſenſchaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Alle Wiſſenſchaften, als ſolche, ſind nur erfunden aus Mangel der letzteren; z. B. das ganze Gebäude aſtronomiſcher Berechnungen, weil es dem Menſchen nicht gegeben war, das Nothwendige in den himmliſchen Bewegungen unmittelbar als ſolches zu ſehen, oder das reale Leben des All geiſtig mitzuleben.

Einzelne waren und werden ſeyn, die der Wiſſenſchaft nicht bedürfen, in denen die Natur ſieht, und die ſelber in ihrem Sehen Natur geworden ſind. Dieſe ſind die wahren Seher, die ächten Empiriker, zu denen die jetzt alſo ſich nennenden ſich verhalten, wie zu gottgeſandten Propheten politiſche Kannengießer ſich verhalten.

Was durch einen ſolchen Seher verrichtet wird in Arzneikunſt oder

Digitized by Google

irgend einem andern Werk, das iſt Wunder, denn es wird ohne Vermittlung erkannt und gethan.

Wunder der Geſchichte, Räthſel des Alterthums, die Unwiſſenheit verwarf, wird die Natur uns aufſchließen.

Einen kenne ich; der iſt von Natur ein unterirdiſcher Menſch, in dem das Wiſſen ſubſtantiell und zum Seyn geworden iſt, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Maſſe. Dieſer erkennt nicht, ſondern iſt eine lebendige, ſtets bewegliche und vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens.

Redet, ums Himmels willen, nicht von Wiſſenſchaft, da ihr noch kaum die Oberfläche geritzt habt. Die Wahrheit, ganz wie ſie iſt, anzuſchauen, hat noch keiner das Herz gehabt.

Ihr klagt über ihren zu ſinnlichen Ausdruck. Ich ſage euch, er iſt noch lange nicht ſinnlich genug. Noch konntet ihr Worte ohne Anſchauung nachreden. Ginge euch heute ihr Sinn auf, ihr würdet erſchrecken, und die Hälfte wenigſtens fliehen von der heiligen Stätte.

* * *

Einer ſteht allein, auf dem Berge, wie er ſagt, von wo er nur fern hinblickt ins gelobte Land, und wo er ſich begraben laſſen will von Gott dem Herrn.

Wär' es auch, daß man das Ewige von dort nur im Nebel der Ahndung erblickte, ſo müßte man, um es zu wiſſen, doch auf dem Gipfel ſtehen.

Wo das Geſchöpf ſich ſelbſt verſchwindet und durchſichtig wird dem Schöpfer, da iſt Vernunft.

Wem Vernunft das Urbild, das Abſolute Nachbild dieſes Urbildes, Philoſophie die Kopie dieſes Nachbildes, und alſo wiederum ein anderes iſt als Vernunft, der ſteigt herab, anſtatt hinauf zu ſteigen, und ſteht zuletzt mitten in der Wüſte.

Das Erkennende und das Erkannte iſt daſſelbe in der Vernunft, und das, was dieſe Einheit erkennt, iſt wiederum nur daſſelbe. Dieſe

Digitized by Google

die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichſte in der Zeit. Geruch iſt Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichſten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör iſt die Zeit ſelbſt abſolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, alſo als Raum beſiegt.

Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert ſich das Gefühl, beſonders in den Hauptorganen für Cohäſion, den Fingern, am meiſten dem Harten; daher es Sinn iſt für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Da der Gegenſatz von Zeit und Raum ſelbſt der von erſter und zweiter Dimenſion iſt, ſo muß die Zeit am vollkommenſten im Geſichtsſinn (dem Weichſten), wie der Raum im Gehörſinn (dem Härteſten) negirt ſeyn. Der dritte, räthſelhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit, relativ auf den Geſichtsſinn, wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, die im Gefühl und Geſicht getrennt ſind; er iſt Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen, divinatoriſcher Sinn.

Geſicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit; Gehör die Einheit in der Unendlichkeit.

Die Schwere, das Einzelne überwältigend, ſetzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Deßhalb ſind die Sinne, die dem Harten angehören, Sinne, denen das Innere der Dinge deutlich, das Aeußere dunkel iſt.

Umgekehrt, das Licht das Einzelne, als das Einzelne, entfaltend, ſetzt in ihm ſelbſt die Schwere als das Band oder Erkennende. Darum iſt den Sinnen, die dem Weichen angehören, nur das Aeußere Licht, das Innere Nacht.

Im Gehör, Geruch und Geſchmack iſt eigentlich die Schwere das Conſtruirende, weil ſie das Licht innerlich ſetzt; im Geſichts-, Gefühls- und Wärmeſinn iſt das Lichtweſen oder Ideale das Conſtruirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend ſetzt.

Nur durch ihren eignen urſprünglichen Gegenſatz kann die Natur anſchauend werden im Einzelnen, d. h. nur durch jenen Gegenſatz ſind Sinne möglich.

Digitized by Google

In der allgemeinen Conformation des Thierreiches iſt die Vereinigung des Weichen und Starren das höchſte Problem der Natur.

Die allmähliche Zurückdrängung des Knochenſyſtems nach innen iſt eine allmähliche Vereinigung des Gehör- und des Gefühlthiers.

Das Organ des Gefühls ſind die ſämmtlichen weichen, des Gehörs die geſammten harten Theile des Leibes.

Auf der tiefſten Stufe wird der Natur ein bloßes Fühlthier; das Hörthier fällt in den Korall, außer dem Fühlthier. Die Schale der Mollusken bildet die ſchneckenförmigen Windungen des künftigen Gehörorgans vor; aber noch iſt es außer dem Fühlthier, als ein anderes, wenn ſchon in näherer Verbindung mit ihm als im Polypen.

Im vollkommenſten Hörthier geht der Natur dagegen das Fühlthier faſt verloren; der Vogel hat verhältnißmäßig das wenigſte Fleiſch, und auch dieſes geht in die Vegetation einer äußern Bedeckung über.

Die Vereinigung anfänglich ſich ausſchließender Syſteme iſt keins der geringſten Unterſcheidungsmerkmale der Säugthiere von den niedern Thierklaſſen.

Jedes Thier iſt zugleich Lichtthier und Schwerethier; jenes im Syſtem der weichen, dieſes in dem der harten Theile.

Der Menſch iſt die gelungenſte Vereinigung des vollkommenſten Gehörthiers mit dem vollkommenſten Gefühlthier; ein innerer und äußerer Menſch.

Beider Syſteme Verhältniß iſt gleich dem der Erden und Metalle im allgemeinen Leibe der Erde.

Gefühls- und Gehörſinn ſind Sinne des Nacheinander; Geruchs- und Geſichtsſinn Sinne des Außer- und Nebeneinander, Geſchmacks- und Wärmeſinn des Ineinander.

Dieſer Anſicht gemäß iſt die Ordnung der Sinne die der drei Dimenſionen. In jeder derſelben aber iſt der Sinn gedoppelt nach dem Weichen und Harten, wie das Thier ſelbſt ein gedoppeltes iſt.

Der Gegenſatz der Sinne nach dem Weichen und Harten entſpricht auch dem Gegenſatz von Raum und Zeit.

Geſchmack iſt der dem Weichen verwandteſte Sinn unter denen,

Digitized by Google

die dem Harten angehören; darum empfindet er die Gegenwart, d. h. das Räumlichſte in der Zeit. Geruch iſt Empfindung des Kommenden, d. h. des Zeitlichſten im Raum, des Außereinander ohne Nebeneinander. Im Gehör iſt die Zeit ſelbſt abſolut geworden, und der Raum in die Zeit aufgenommen, alſo als Raum beſiegt.

Von den Sinnen, die dem Weichen angehören, nähert ſich das Gefühl, beſonders in den Hauptorganen für Cohäſion, den Fingern, am meiſten dem Harten; daher es Sinn iſt für das Nacheinander oder Zeitliche im Raum. Da der Gegenſatz von Zeit und Raum ſelbſt der von erſter und zweiter Dimenſion iſt, ſo muß die Zeit am vollkommenſten im Geſichtsſinn (dem Weichſten), wie der Raum im Gehörſinn (dem Härteſten) negirt ſeyn. Der dritte, räthſelhafte Sinn, für den wir keinen ganz adäquaten Namen haben, nimmt die Zeit, relativ auf den Geſichtsſinn, wieder auf; er vereinigt Nähe und Ferne, die im Gefühl und Geſicht getrennt ſind; er iſt Gefühl in die Ferne, Empfindung des Zeitlichen oder Kommenden als Gegenwärtigen, divinatoriſcher Sinn.

Geſicht erkennt die Unendlichkeit in der Einheit; Gehör die Einheit in der Unendlichkeit.

Die Schwere, das Einzelne überwältigend, ſetzt eben darum das Licht oder die innere Identität aller Dinge in das Einzelne. Deßhalb ſind die Sinne, die dem Harten angehören, Sinne, denen das Innere der Dinge deutlich, das Aeußere dunkel iſt.

Umgekehrt, das Licht das Einzelne, als das Einzelne, entfaltend, ſetzt in ihm ſelbſt die Schwere als das Band oder Erkennende. Darum iſt den Sinnen, die dem Weichen angehören, nur das Aeußere Licht, das Innere Nacht.

Im Gehör, Geruch und Geſchmack iſt eigentlich die Schwere das Conſtruirende, weil ſie das Licht innerlich ſetzt; im Geſichts-, Gefühls- und Wärmeſinn iſt das Lichtweſen oder Ideale das Conſtruirende, weil es die Schwere als innerlich oder erkennend ſetzt.

Nur durch ihren eignen urſprünglichen Gegenſatz kann die Natur anſchauend werden im Einzelnen, d. h. nur durch jenen Gegenſatz ſind Sinne möglich.

Digitized by Google

Die Natur iſt ganz innerlich (ideal) und ganz äußerlich (real). Ganz innerlich, denn es iſt alles nur in ihr; ganz äußerlich, denn ſie iſt ganz auch das Seyn, da nichts außer ihr iſt. Sie iſt alſo weder das eine noch das andere insbeſondere, ſondern die abſolute Identität beider.

Durch die Vereinzelnung der Sinne, kraft welcher Innerliches und Aeußerliches getrennt gehalten und für ſich dargelegt iſt, wird das Thier aus der abſoluten Einheit geſetzt, in der die Natur lebt.

Dieſe Einheit aber ſchlägt durch im Inſtinkt und den vernunftähnlichen Handlungen der Thiere.

Die Thiere, ſagten wir, ſeyen die natürlichen Somnambuliſten (Aphor. 72); aber wahrer andere vor uns, daß die ganze Natur im Somnambulismus iſt.

Die erſte oder objektive Ordnung der Sinne begreift in ſich ſchon die Eintheilung der Sinne in materielle und immaterielle.

Gefühl, Geruch, Geſchmack ſind die Sinne für Identität, Differenz und Totalität im Einzelnen oder im Produkt.

Die drei immateriellen Sinne ſind Sinne für das Weſen oder Ideale der Dinge ſelbſt; Gehörſinn Sinn für das An-ſich aller Identität, Geſichtsſinn Sinn für das An-ſich aller Differenz, Wärmeſinn Sinn für das An-ſich aller Totalität.

Die Stufenfolge der untern Thierklaſſen kann nicht beſtimmt werden nach dem Hervortreten der Sinne bei ihnen; denn vielmehr treten die höheren oder niederen Sinne bei ihnen hervor, je nachdem ſie auf der tieferen (der Reproduktions-) Stufe zurückgehalten, oder bereits zu einer höheren verklärt ſind.

Da Kampf mit der Maſſe und Produktion derſelben das ausgezeichnetſte Moment im Leben der Thiere von der unterſten Ordnung iſt, ſo iſt es auf der tiefſten Stufe eine Folge von Geſchöpfen, durch welche das Anorgiſche, die Korallen, producirt werden; die Differenz iſt ganz von der Identität beherrſcht; in der Klaſſe der Würmer und Mollusken iſt das erſte entſchiedene Zerfallen des Geſchlechts in Individuen offenbar, wo jedes für ſich ſein eignes Gehäuſe trägt;

Digitized by Google

in der Blüthe des Inſektenreichs, durch jene dargeſtellt, die Kunſttrieb beſeelt, ſammelt ſich die Natur; was beim Polypen ſucceſſiv geſchah, geſchieht ſimultan; es herrſcht — Einheit des Kunſttriebs mit Getrenntheit der Individuen; Identität, aber als Totalität.

War nur Einer Homeros, und dennoch Viele; und Viele
Seyend Einer doch nur, denk' ihn als Bienengeſchlecht.

Die Folge der unterſten Thierklaſſe iſt daher: Polyp (Wurm), Molluske, Inſekt.

Die Stelle jeder Thierklaſſe iſt zu beſtimmen nach dem, was bei ihr zuerſt entſchieden hervortritt; denn dieſes bezeichnet eine Epoche in der Geſchichte der Schöpfung.

Das im Fiſch zuerſt Hervortretende iſt das Herz und der einfache Kreislauf. Darum behauptet er unter den Thieren der zweiten Dimenſion wieder die erſte Dimenſion.

Jedes Thieres Natur iſt gemiſcht aus den Beſtimmungen der allgemeinen Dimenſion, zu der es gehört, und der beſondern Stelle in dieſer.

Der letzten dankt der Fiſch die alles übertreffende Fortpflanzungsfülle; der erſten die bedeutende, aber noch weniger ſubſtantielle Irritabilität, die galvaniſche Articulation der Knochenblätter und die elektriſche Kraft.

In Anſehung der Reſpiration wird im Fiſch nichts geändert; es wird nur reproducirt, was in der Molluske ſchon geſchaffen war.

Erſtes Hervortreten einer ſehr ausgebreiteten und ausgebildeten Lunge; Selbſtändigkeit der Reſpiration, doppelter Kreislauf in den bekannteſten Gattungen, Dauer der Irritabilität und Unzertrennlichkeit von der Materie auch in einzelnen Theilen — dieß ſind die bezeichnenden Momente der Bildung des Amphibien.

Maximum der Schnelligkeit, Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit willkürlicher Bewegung weiſt den Gipfel dieſer Bildungsſtufe deutlich genug dem Vogelgeſchlecht an.

Digitized by Google

Die Folge der Thiere dieſer Dimenſion iſt daher: Fiſch, Amphibion, Vogel.

Die Ordnung, nach welcher die Sinne im einzelnen hervortreten, iſt beſtimmt nach dem Maß, in welchem die innere Vollendung des Organismus für ſich einen höheren Grad durch ſie erreicht.

Es iſt nicht wahr, daß die Sinne in der Ordnung hervortreten, in welcher ſich durch ſie die äußere Welt des Organismus erweitert.

Die innere Vollendung des Organismus für ſich hat folgende Stufen. Erſte: er iſt auf ſich ſelbſt beſchränkt, und enthält nur die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt. Zweite: er nimmt die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer oder mit Differenz in ſich auf. Dritte: er enthält die Möglichkeit anderer Dinge, aber in ſich bleibend, und in der Identität mit ſich ſelbſt beharrend.

Auch dieſe Stufenfolge reproducirt ſich in den Sinnen.

Die Sinne, in welchen der Organismus bloß die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt enthält, ſind der Gefühls- und Geſchmacksſinn (vermöge ſeiner Beziehung auf Nutrition).

Die, in welchen er die Möglichkeit anderer Dinge, aber als anderer, aufnimmt, der Geſichts- und der Geruchsſinn, von welchen beiden der letzte innerlicher iſt.

Die Sinne, in welchen der Organismus die Möglichkeit anderer Dinge aufnehmend zugleich ganz in ſich ſelbſt bleibt, ſind der Wärmeſinn und der Gehörſinn.

Dieſe Ordnung, die ſubjektive, iſt die des Hervortretens der Sinne im Thierreich.

Da jeder Dimenſion zwei Sinne entſprechen, ſo hat das Meiſte für ſich, anzunehmen, daß von beiden derjenige früher hervortrete, in dem mehr die Aeußerlichkeit als die Innerlichkeit herrſchend iſt; oder, was hier daſſelbe iſt, der dem Weichen angehörende vor dem, welcher in derſelben Dimenſion dem Harten angehört. So z. B. das Gefühl vor dem Geſchmack.

Nur nach einem ſolchen allgemeinen Princip möchte ſich entſcheiden laſſen, welchem Sinn jede einzelne Thierklaſſe entſpreche.

Digitized by Google

Die Erfahrung läßt darum zweifelhafter, weil die Natur keine ſcharfen Unterſchiede kennt und in jeder Gattung mehr oder weniger deutlich alle reproducirt. So ſinkt ſie auch in Erſchaffung einer neuen Stufe relativ auf die vollkommenſten der vorhergehenden wieder zurück, um erſt, gleichſam durch einen neuen Anlauf, den neuen Sinn in ſeiner höchſten Vollendung zu ſchaffen. Umgekehrt keimt in dem niedereren Sinn zugleich der höhere derſelben Stufe.

Wo die Sinne noch vereinzelt hervortreten, iſt keine Allheit, eben darum auch keine Einheit. Das Thier hat nicht Sinn, ſondern es iſt ſelbſt der in ſeiner Vereinzelung äußerlich hingelegte Sinn, wie Harvey von dem Ei ſagt, es ſey Uterus foris expositus.

Die ſechs unteren Thierklaſſen ſind die ſechs für ſich dargeſtellten und bloß gelegten Sinne.

Der Polyp iſt die erſte Gefühlspapille, nichts mehr; die Entwicklung dieſes Sinns zum Taſtſinn, der kein eigner iſt, iſt in den nackten Würmern dargelegt, den reinſten Organen der erſten Dimenſion.

Der Geſchmackſinn iſt in den Mollusken exponirt. Die Zunge der höheren Thiergattungen iſt eine wahre Molluske, die ihr Gehäuſe außer ſich im Gehörorgan niedergelegt hat. Daher beider Verbindung; endliche Erhebung der Zunge zum Organ der Sprache.

Die Zunge der Thiere iſt entweder halbflüſſig, wie die meiſten Bewohner der Conchylien; in andern Gattungen beinahe knorplich, hornartig, mit Borſten verſehen, oder wie auch in Krankheiten incruſtirt — Cruſtaceen, Teſtaceen.

Salz iſt die Indifferenz aller dynamiſchen Potenzen im Magnetismus, wie das (einſeitige) Waſſer im Elektricismus. Im Waſſer des Oceans iſt eben darum die urſprünglichſte und abſoluteſte Indifferenz aller Richtungen bewahrt.

Das Inſekt, als erſtes Perſonificat des Lichtſinns, hat beredte Vertheidiger gefunden; und nach dem eben aufgeſtellten Princip müßte der Geſichtsſinn allerdings vor dem Geruchsſinn hervortreten.

Ich erkenne an, daß die Natur im Inſekt nach Entwicklung des Lichtſinns tendirt und die erſten Augenknoſpen in ſeinen Halbkugeln

Digitized by Google

hervortreibt, die vielleicht nur auf dem höchſten Gipfel völlig aufbrechen. Nach dem Grundſatz aber, daß jedes Thieres Stelle beſtimmt werden müſſe nach dem, was bei ihm zuerſt, wenngleich, eben deßhalb, unvollkommener gebildet, hervortritt, iſt das Inſekt als das dem Lichtſinn entſprechende Thier anzuſehen.

Wie die Molluske ganz Geſchmacksorgan, ſo das entwickelte Inſekt ganz Geſichtsorgan; darum aber iſt dieß Organ in der beſtimmten Ausbildung und Unabhängigkeit vom Ganzen weniger an ihm demonſtrabel.

Das einzige Inſekt, das ein bewegliches, d. h. vom Ganzen unabhängiges Auge hat, iſt ein im Waſſer lebendes, und der Fiſch, bei dem die Identität des Geruchsſinns übrigens entſchieden iſt, und der dieſem mit Recht parallel geſetzt wird, zeigt zuerſt das Auge einzeln, mit Beſtimmtheit unterſcheidbar; wie hinwiederum dieſes Organ in ſeiner höheren Ausbildung zu ſeinem Element ein ſalziges Naß hat, der Hornhaut des Auges und dem Farbenglanz der Iris außer den glänzenden Bedeckungen der Inſekten nicht ſo ſehr entſpricht als die Schuppenhaut der Fiſche und der oft wunderbare Glanz in ihren Bedeckungen. Ebenſo dem Leuchten des Auges nichts ſo beſtimmt als das Leuchten einiger Inſekten und die Phosphorescenz und Elektricität der Fiſche.

Schnell und häufig mit dem Wechſel der Lebenskraft und Leidenſchaft wechſelt, dem Aug ähnlich, der Fiſch ſeine Farbe. Er ſpielt im Licht, und geht bethört durch nächtlichen Glanz in das umfangende Netz. Kühnheit, Raubſucht, deren Kraft im Geſichtsſinn liegt, ſind nach den Inſekten zuerſt mächtig im Reich der Fiſche. Ihre Kryſtallinſe iſt weit convexer als die der Vögel, der Vierfüßer, des Menſchen; ſeiner ihre Netzhaut ausgebildet als ihre Riechnerven — mit dem andern zuſammengenommen, wenn das allgemeine Princip nicht widerſpräche, verführeriſche Gründe, den Fiſch als das Expoſitum des Lichtſinns, das Inſekt — (man denke, daß ſie faſt durchweg Reſpirationsorgan ſind, daß ſie im Dunkeln durch Geruch geleitet werden und im eigentlichen Reich der Düfte wohnen) — als das erſte, noch freie, Geruchsorgan zu betrachten.

Digitized by Google

Den Augen der Fiſche fehlt, ſonderbar genug, das Corpus ciliare, eine kiemenähnliche Bildung des inneren Auges, ebenſo Wimper und Lider, kiemenähnliche Bildungen der äußeren Bedeckungen.

Wie die Schwere die Totalität der Dinge dem Allgemeinen nach iſt: ſo die Wärme dem Beſonderen oder der Differenz nach.

Keine innigere, das Weſen durchdringendere, Gemeinſchaft der Dinge als die durch Schwere und Wärme! Wie es ein Gleichgewicht der Schwere gibt: ſo ein Gleichgewicht der Wärme.

Die Wärme, als entſprechend der dritten Dimenſion, kann auch als Indifferenz von Magnetismus und Elektricität gedacht werden. Jener entſpricht unter den dynamiſchen Potenzen der Schwere, dieſe dem Licht; Wärme daher in der Potenz des dynamiſchen Lebens = Identität von Licht und Schwere (wie auch Steffens behauptet).

Von der ſchlechthin abſoluten Identität des Lichts und der Schwere iſt aber die Wärme nur der unmittelbarſte objektive oder dynamiſche Ausdruck, keineswegs ſie ſelbſt.

Daher unmittelbare Erſcheinung der Wärme, und ſelbſtändiger Wärme, wo jenes abſolute Band von Licht und Schwere ſich entfaltet.

Jedes andere Princip hat euren Fragen mit Zeichen geantwortet; meint ihr, daß dieſes ſchweigen werde, wenn ihr es fragt? Noch ſteht das Experiment ſtill vor ihm, als dem innerſten Heiligthum, und ahndet nicht die ganz neue Welt von Phänomenen, die in ihm ſich aufſchließen würde.

Vielleicht daß, ohne es zu wiſſen, der thieriſche Magnetismus mit jenem Weſen alles Lebens und Organismus experimentirt hat.

Der Totalitätsſinn kann nur ſo Wärmeſinn heißen, wie der Geſichtsſinn Lichtſinn heißen kann, da er nicht ſowohl ein Sehen oder Empfinden des Lichtes als ſolchen, als vielmehr der Dinge iſt mittelſt des Lichts.

Wie das Geſicht ein Sinn für die Dinge in ihrer bloß idealen Differenz: iſt ſo der Wärmeſinn eine Empfindung der Dinge in ihrer idealen Totalität oder in der Temperatur des beſondern Lebens im allgemeinen Leben.

Digitized by Google

Wie ſich alle dynamiſchen Potenzen indifferenziiren in der Wärme, ſo die ihnen entſprechenden Sinne im Wärmeſinn.

Darum iſt er der dunkelſte aller immateriellen Sinne und derjenige, durch welchen die Sinnlichkeit des Thiers, ſelbſt der Flechten, in dem allgemeinen Lebensproceß der Natur, der unmittelbaren Empfindung ihrer allgemeinen Zuſtände fähig iſt.

Das unmittelbare Sinnorgan für die Wärme iſt das geſammte Hautſyſtem; durch eben dieſes hängt das Thier am beſtimmteſten zuſammen mit der allgemeinen Lebens-Temperatur der Natur und deren wechſelnden Zuſtänden.

Die Haut iſt das Auge für die Wärme — die verſchiedene Farbe der Iris entſprechend der verſchiedenen Hautfarbe. — Schwarzes Pigment des Auges und (wenn ſchon nur in Einer Race entwickeltes) der Haut.

Die erſte wahre Haut bildet die Natur im Amphibion, obſchon auch hier, wie allerwärts, frühere Stufen erſt wiederholend (z. B. die Mollusken in der Gattung Testudo). Im Fiſch war die Haut noch mit Schuppen bedeckt; in den Häutungen der Schlange offenbart ſich die große Bedeutung, welche für die Natur die Bildung dieſes Organs hat.

Der Wärmeſinn iſt im Amphibion hypoſtaſirt, das am meiſten von allen Geſchöpfen mit allen Potenzen der Natur in Gemeinſchaft ſteht. Die Wärme ſelbſt iſt Amphibion, ſtets zwiſchen Feſtem und Flüſſigem lebend, ja nur auf der beſtändig wechſelnden Grenze zwiſchen beiden wirklich und möglich. — Abhängigkeit des Amphibion von der allgemeinen Temperatur — (Schlangen erſtarren durch nächtliche Kälte und werden durch Tageswärme wieder belebt).

Vorempfindung meteorologiſcher Veränderungen im Amphibion.

Da die Wärme die Seele der dritten Dimenſion iſt, ſo muß auch der Wärmeſinn außer ſeinen unmittelbaren Organen, den Amphibien, im Thierreich hervortreten, wo in irgend einer Bedeutung die dritte Dimenſion erreicht iſt. So mangelt nicht dem Inſekt der Sinn für Wärme und damit für Totalität, und erzeugt Vorgefühl künftiger Veränderungen.

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie.

§. I. Jedes Ding, sowie es zum Daseyn in der Erscheinung gelangt, vorzüglich aber der lebende Organismus, bietet der Betrachtung eine gedoppelte Seite dar. Entweder nämlich wird auf sein vorübergehendes Daseyn gesehen, sofern es im Verhältniß und in der Beziehung auf andere Dinge besteht, oder auf seinen ewigen Grund, seine Wesenheit und Urbildlichkeit. Jenes ist die endliche, dieses die unendliche Seite des Gegenstandes.

§. II. Jede dieser beiden Seiten für sich sowohl als die Art ihrer Vereinigung im Organismus genau zu erkennen, wäre dann ohne Zweifel die Aufgabe einer wahren Wissenschaft desselben.

§. III. Sehen wir aber von jenen alten Heroen der Kunst ab, deren richtige Ahndungen durch die Dunkelheit oder Unförmlichkeit der Sprache und der Darstellung äußerlich verhüllt wurden, und die nur in einzelnen Geistesblitzen das Wesen des Organismus offenbarten: so möchte sich in der früheren Zeit überall keine eigentliche Erkenntniß weder von dem göttlichen noch von dem natürlichen Verhältniß des Organismus noch von der Art ihrer Vereinigung in demselben nachweisen lassen.

§. IV. Nach einem allgemeinen Gesetz scheint die Wissenschaft, wie jede andere Art der Bildung, nach dem Zeitalter der Bewußtlosigkeit erst durch Gegensatz und Trennung hindurch zur selbstbewußten Klarheit

Digitized by Google

Der Menſch iſt ſchon der Form ſeiner äußern Bildung nach der gelungenſte Kubus der Natur. Auch im Menſchen, wie im Weltkörper, iſt das Verhältniß des Allgemeinen oder Subjekts zum Beſondern oder Objekt ein Verhältniß des Quadrats zum Kubus.

Wie im Umlauf das Allgemeine des Weltkörpers das Beſondere feſthält, und ſich in ihm, d. h. es als ſich ſelbſt anſchaut, ſo faßt das Allgemeine des Menſchen ſich im Beſondern durch die Sprache.

In der Sprache iſt die höchſte Identität der Seele und des Leibes.

Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; ſie iſt abſolutes Ergreifen des Raums durch die Zeit, der Totalität durch die Identität.[1]

[1] Hier folgte im Original noch eine Anmerkung, in welcher ſich der Verfaſſer beklagt, daß mittelſt ſchlecht nachgeſchriebener Hefte ſeine Ideen allerhand Buchfabrikanten dienen müſſen, wobei ſich leider im Publikum ein großer Mangel an Unterſcheidung zeige, indem „dergleichen Waare dem einen Theil ordentlich als Autorität und Dokument gelte.“ — Die angezeigte Fortſetzung unterblieb. D. H.

Digitized by Google

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie.

§. I. Jedes Ding, sowie es zum Daseyn in der Erscheinung gelangt, vorzüglich aber der lebende Organismus, bietet der Betrachtung eine gedoppelte Seite dar. Entweder nämlich wird auf sein vorübergehendes Daseyn gesehen, sofern es im Verhältniß und in der Beziehung auf andere Dinge besteht, oder auf seinen ewigen Grund, seine Wesenheit und Urbildlichkeit. Jenes ist die endliche, dieses die unendliche Seite des Gegenstandes.

§. II. Jede dieser beiden Seiten für sich sowohl als die Art ihrer Vereinigung im Organismus genau zu erkennen, wäre dann ohne Zweifel die Aufgabe einer wahren Wissenschaft desselben.

§. III. Sehen wir aber von jenen alten Heroen der Kunst ab, deren richtige Ahndungen durch die Dunkelheit oder Unförmlichkeit der Sprache und der Darstellung äußerlich verhüllt wurden, und die nur in einzelnen Geistesblitzen das Wesen des Organismus offenbarten: so möchte sich in der früheren Zeit überall keine eigentliche Erkenntniß weder von dem göttlichen noch von dem natürlichen Verhältniß des Organismus noch von der Art ihrer Vereinigung in demselben nachweisen lassen.

§. IV. Nach einem allgemeinen Gesetz scheint die Wissenschaft, wie jede andere Art der Bildung, nach dem Zeitalter der Bewußtlosigkeit erst durch Gegensatz und Trennung hindurch zur selbstbewußten Klarheit

Digitized by Google

und Vollendung gelangen zu müssen. Die unseligsten Zeitalter der Wissenschaft sind diejenigen, wo es der unfruchtbare Verstand dahin gebracht hat, nicht nur die Erkenntniß des Gegenstandes zu verwirren, sondern den Gegenstand selbst unkenntlich zu machen. Wohlthätig, aufregend erscheint in einem solchen Zeitalter ein kraftvoller Mann, der, mit Macht eine Seite des Gegenstandes ergreifend, sie einzig hervorhebt und alle andern ihr unterordnet. Es entsteht hiedurch eine augenblickliche Klarheit, die Erscheinungen erhalten eine Beziehung; was verschieden ist, sondert sich, das Gleiche tritt zusammen, und da der Einseitigkeit auch eine Art der Einfachheit nicht fehlen kann, so ist für eine Weile alles erfreut, erbaut, zum Theil sogar beruhigt.

§. V. Ein solcher Mann erschien der Medicin gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts: Joh. Brown, wie alle, die den Anfangsmoment der Wiedergeburt einer Wissenschaft bezeichnen, erhaben durch Geisteskraft und Tiefe über die nächsten und durch Klarheit über die entfernteren Vorgänger. Nachdem die Wissenschaft vor ihm das natürliche und göttliche Verhältniß des Organismus weder in deutlicher Unterscheidung noch in wahrhafter Einheit erkannt, hob er das erste entschieden hervor, setzte eine Lehre darüber fest und gründete das organische Leben selbst und den Wechsel seiner Zustände, vornämlich den der Gesundheit und Krankheit, einzig auf diese Seite des Organismus, von welcher er durch äußere Dinge bestimmbar und stets wirklich bestimmt ist.

§. VI. Bei der Absicht der gegenwärtigen Darstellung, bloß vorläufig den Standpunkt anzudeuten, der sich aus den Grundsätzen der Naturphilosophie für die Wissenschaft der Medicin ergibt, wird es uns verstattet seyn, die Lehre jenes Mannes als den festen Punkt anzunehmen, von dem aus wir die Metamorphosen verfolgen, welche jene nach unserm Dafürhalten durchzugehen hat, um sich aus der Beschränktheit und dem Gegensatz stufenweise zu der ihr möglichen Vollendung zu erheben.

§. VII. Wenn wir behaupten, daß Brown nur die relative Seite des Organismus, die seines Bestimmtwerdens durch andere Dinge, aufgefaßt habe, so ist unsere Meinung diese, daß er nur jene mit

Digitized by Google

Bewußtſeyn ergriffen, die andere aber nicht poſitiv ausgeſchloſſen, ſondern bloß unerörtert, gleichſam in einem Hintergrund zurückgelaſſen habe, vor deſſen Dunkel er mit einer nach ſeinem Standpunkt richtig gefühlten Scheu zurücktrat. Indem er den Organismus als von außen erregt ſetzte, mußte er unwillkürlich auch das Erregbare ſetzen, welches, als ein ſolches, ein von der bloß äußern Beſtimmung unabhängiges Seyn und Weſen haben mußte, da dieſe weder der Grund von dem ſeyn konnte, auf welches ſie einwirkte, noch Urſache der Eigenſchaft, vermöge welcher dieſes von außen zur Thätigkeit beſtimmt war. Wenn auch noch ſo dunkel, mußte alſo Brown ſelbſt ein von den äußern Einwirkungen unabhängiges, von ihnen nicht erreichbares Gebiet des Organismus anerkennen, einen Grund, der vor aller wirklichen Erregung die Erregbarkeit ſelbſt ſetzte. Dieſe Bemerkung iſt bereits im Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie[1] gemacht und daſelbſt weiter ausgeführt worden, wohin wir deßhalb den Leſer verweiſen.

§. VIII. Treu jener empiriſchen Betrachtungsweiſe, welche durch Baco, Newton, Locke allmählich über alle wiſſenſchaftlichen Nationen ſich verbreitet hatte, und nach welcher das An-ſich, der relationsloſe Grund der Erſcheinungen, als ewig unerforſchlich, die negativen Bedingungen oder die äußern Urſachen derſelben als allein erkennbar angeſehen wurden, warnte Brown vor jeder Cauſalerklärung der Erregbarkeit, ſich bloß auf das Phänomen, die Erregbarkeit ſelbſt einſchränkend; richtigeren Sinnes auch hierin als die meiſten derjenigen, welche vor ihm oder nach ihm ohne den Beruf einer höheren Erkenntnißart das Weſen der Erregbarkeit durch Erklärungen erreichen wollten. Denn alle Erklärung durch Urſachen gebiert ewig nur Meinung, niemals aber Wiſſenſchaft.

§. IX. Indeß war auf jene Weiſe die Erregbarkeit ſelbſt als eine für ſich unerkennbare Eigenſchaft nur geſchloſſen aus dem Phänomen der Erregung, und nur als nothwendige Vorausſetzung der letzteren,

[1] S. 258, 259 u. f. [Bd. III, S. 222 ff.]

Digitized by Google

nicht an ſich ſelbſt, erkannt. Die Erregbarkeit aber, inwiefern ſie bloße Beſtimmbarkeit zur Thätigkeit durch äußere Einwirkung iſt (und mehr wurde auf die angegebene Weiſe in ihr nicht erkannt), iſt keineswegs das Auszeichnende des Organismus, da ſie in ſolcher Bedeutung auch den unorganiſchen und ſogenannten todten Dingen zukommt, wovon der chemiſche und der ganze dynamiſche Proceß Beiſpiele in Menge liefert.

§. X. Wenn wir ausdrücken ſollen, wodurch ſich allein in dieſer Beziehung organiſche Weſen von unorganiſchen unterſcheiden, ſo iſt es, daß jene, durch äußere Einwirkungen erregt, dennoch der Form ihres Seyns nach beſtehen, dieſe aber entweder verwandelt werden, oder ihr unabhängiges Seyn verlieren, oder auch der Form nach gänzlich zerſtört werden. Jene Beſtimmung wurde daher von der Naturphiloſophie zu dem Begriff der Erregbarkeit hinzugefügt, und dieſe darein geſetzt, daß der Organismus durch äußere Einflüſſe zur Selbſtreproduktion beſtimmt werde[1]. Inwiefern auch die Energie oder das Wirkungsvermögen des Organismus als dasjenige angeſehen wurde, wodurch er ſein objektives Beſtehen gegen die Außenwelt behauptete, ſo war in der bekannten Idee eines Gleichgewichtes der Empfänglichkeit und Thätigkeit als des vollkommenſten organiſchen Zuſtandes deutlich dieſelbe Syntheſe ausgedrückt.

§. XI. Allein dieſe Syntheſe (der von außen beſtimmten Thätigkeit und des eigenthümlichen, der Form nach beſtimmten, Seyns des Organismus) liegt genau genommen, nicht mehr in dem Begriff der Erregbarkeit, ſondern gründet ſich auf eine höhere mit der urſprünglich Brownſchen nur vermiſchte und ihr geliehene Anſicht.

§. XII. Dieſe wollen wir in ihrem höchſten Ausdruck ſo ausſprechen, daß im Organismus überhaupt das Endliche, durch anderes Beſtimmbare, gleich dem Unendlichen und ſelbſt als weſentlich geſetzt iſt. Wie nämlich mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derſelben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All geſetzt ſind, ſo daß jene unverändert von dieſen beſtehen: ſo ſetzt der lebende Organismus,

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie. S. 158. [S. 145].

Digitized by Google

als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen ſeines Lebens und die Beſtimmungen, die es in dieſen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf ſich ſelbſt, und behauptet die beſondere Form ſeines Seyns als eine ſelbſt weſentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen iſt, lebt, ſolange das Ganze beſteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben; nur das Unweſentliche hat ſeinen mit dem Weſentlichen zugleich geſetzten Wechſel, und entſteht und vergeht beſtändig; die Urgeſtalt aber, die zur Identität mit dem Weſentlichen erhobene beſondere Form bleibt, wie durch göttliche Sanktion, vom erſten Keime an bis zur letzten Entwicklung unverändert dieſelbe.

§. XIII. Schon das eben Ausgeſprochene deutet an, daß der Grund des Organismus als ſolcher in keinem beſondern Princip der Natur liegen könne. Denn nur die abſolute Natur, die unendliche Subſtanz ſelbſt, trägt die Beſonderheiten der Welt als ewige Gewächſe ebenſo in ſich, wie das organiſche Ganze, ſolange es ſelbſt dauert, die einzelnen Glieder auch der Form nach als unwandelbar ſetzt: nur in jener alſo iſt urſprünglich und ſchlechthin das Endliche dem Unendlichen gleich und zur Weſentlichkeit erhoben. Wie nun in der erſchaffenen Natur einige Dinge ſind, in welchen die Form des beſondern Seyns nicht gleich erſcheint dem Allgemeinen, ſondern dieſes (die Subſtanz) zwar beſteht, jene aber (als das Accidens) ſtets verwandelt wird und vergeht: ſo mag dagegen in andern Dingen das weſentliche Seyn des Beſonderen im All auch der Erſcheinung nach hervortreten, ſo daß jene ſelbſt Bilder des All und Darſtellungen der Art ſind, wie die Beſonderheiten der Dinge in jenem auf eine ewige Weiſe begriffen werden. Haben ferner die Dinge der erſten Art durch das Beſtehende in ihnen nur ein unmittelbares Verhältniß zu dem einen Attribut der Subſtanz (der Schwere) ſo werden die der andern Art ein gleiches unmittelbares Verhältniß haben zur Subſtanz ſchlechthin betrachtet, welche hier als eine höhere Schwere eintretend der Grund derjenigen Wirkſamkeit iſt, wodurch in dem Organismus das Zufällige dem Nothwendigen, die Form der Subſtanz gleich und ſelbſt weſentlich geſetzt wird.

Digitized by Google

§. XIV. Jede organiſche Wirkſamkeit bricht daher aus dem Weſen und dem Innerſten der Natur hervor und kann ſo wenig als die Schwere empiriſch weiter erklärt werden. Der Organismus als Produkt verhält ſich zu der Subſtanz als ihr Gegenbild, in dem ſie ſich ſelbſt anſchaut. Durch Affektionen von außen kann unmittelbar nur dieſes, das Objekt, verändert werden; mittelbar aber und durch die Veränderung des Produkts erſcheint die Subſtanz zum Handeln beſtimmt, indem ſie das Objekt ſtets als das ihr Aehnliche ſetzt, als abſolute Identität von Form und Weſen, als All, das alle Beſtimmung und Relation durch ſeine eigne Zeitloſigkeit vernichtet.

§. XV. Erregbarkeit als indirekte Beſtimmbarkeit zum Handeln kann daher nicht als Eigenſchaft des Organismus geſetzt werden; denn keineswegs iſt es der Organismus ſelbſt, als Produkt, der zum Handeln beſtimmt wird, ſondern die Subſtanz als der unmittelbare Grund ſeiner Exiſtenz. Ebenſowenig kann Erregbarkeit angeſehen werden als Eigenſchaft der Subſtanz als ſolcher; denn auch dieſe iſt keineswegs an ſich oder abſolut betrachtet, ſondern nur in der Beziehung auf den Organismus als einzelnes Ding indirekt zum Handeln beſtimmt oder beſtimmbar. Daſſelbe gilt von dem Begriff des Indifferenziirungs- oder Wirkungsvermögens. Denn der abſolute Grund des Organismus kann nur in der Beziehung auf das einzelne Ding als bloßer Grund der Möglichkeit eines Handelns erſcheinen, da die Wirklichkeit des Handelns durch die Affektionen ſeines Objekts von außen bedingt iſt; an ſich ſelbſt aber iſt er das, worin Möglichkeit und Wirklichkeit bedingungslos eins ſind.

§. XVI. Ueberhaupt alſo gehören die Begriffe der Erregbarkeit und des Wirkungsvermögens der undeutlichen Erkenntnißweiſe an, welche die Betrachtung des An-ſich mit der des Concreten vermiſcht. Denn ſie beſtimmen weder rein das An-ſich des Organismus, noch denſelben rein als Objekt, ſondern die bloße Miſchung, und eben darum auch nicht die abſolute Identität beider.

§. XVII. Wie es ſich nun aber mit dem Beſtimmtwerden zur Thätigkeit, ſo wie mit dem Subjekt dieſes Beſtimmtwerdens verhalte (denn

Digitized by Google

auch wir haben davon nicht absolut, sondern nur in der Beziehung auf die Erregungsansicht gehandelt), so bleibt jederzeit die wichtigste Untersuchung die über die Möglichkeit verschiedener Zustände des Lebens. Beruht nämlich das Leben auf steter Erregung oder auf der Thätigkeit jenes empirisch-unerforschlichen, aber durch äußere Einwirkung erregbaren Princips, so entsteht die Frage, ob jene Thätigkeit eine bloß dem Grad und der Größe, oder ob sie eine der Art und der Qualität nach verschiedene seyn könne.

§. XVIII. Das erste behauptet die rein Brownische Theorie, und dieses muß als das eigentlich Auszeichnende derselben betrachtet werden, da der Begriff der Erregbarkeit sich noch in andere Ansichten auflösen, oder mit höheren Ideen in Verbindung setzen läßt. So einfach indeß die Behauptung scheint, daß aller Unterschied der Lebenszustände auf einem bloßen Mehr oder Weniger der Erregung beruhe, so schwer mußte es werden, aus den Evolutionen einer homogen verlaufenden Gradreihe zwei so entgegengesetzte Zustände, als Gesundheit und Krankheit sind, die sich nach der allgemeinen Vorstellung zueinander wie Position und Negation verhalten, abzuleiten. Wir wollen hier, durch einen gewaltigen Sprung jener Ansicht die Hypersthenie und Asthenie zugeben (denn es wäre noch viel darüber zu verhandeln, wie entweder aus dem Verhältniß der erregenden Ursachen zur Erregbarkeit, oder, wie es gleichfalls, obschon mit nicht viel besserem Erfolg, versucht wurde, aus dem Verhältniß von Receptivität und Wirkungsvermögen auch nur jene beiden Zustände abgeleitet werden konnten). Allein diese beiden Zustände zugegeben, so ist auf keine Weise einzusehen, wie sie, als solche, die mit dem der Gesundheit in derselben Gradreihe liegen und keinen wahren Gegensatz mit ihm bilden, für sich Krankheit seyn können[1].

§. XIX. Jedes Uebermaß, jedes Zuviel, der Reize z. B., kann nur relativ auf irgend etwas durchaus Bestimmtes und Begrenztes gedacht werden, hier etwa relativ auf die Erregbarkeit, nicht überhaupt, sondern als solche, die an ein bestimmtes Produkt gebunden ist. Allein wenn

[1] Vgl. a. a. O. S. 273. [S. 235. 236].

Digitized by Google

einmal das Produkt mit in Betrachtung gezogen werden muß, um der Erregbarkeit eine Begrenzung zu geben, warum soll es bei der Krankheit selbst für Nichts in Rechnung gebracht werden, und das Mehr oder Weniger der Thätigkeit allein dieselbe ausmachen? Deßgleichen könnte aus einem relativen Uebergewicht der Receptivität und des Wirkungsvermögens nichts weiteres folgen, als, in dem ersten Fall, ein geringeres, in dem andern ein größeres Maß von Energie, womit sich der Organismus gegen den Andrang der äußern Natur behauptet, d. h. bloße Schwäche und Stärke. Allein daß der Organismus mit größerer oder geringerer Energie des Selbstwirkens besteht, ist, wenn er nur überhaupt besteht, ein Unterschied ohne reale Bedeutung, wie wir denn denjenigen Organismus, welchem eine schwächere Lebensenergie eigen ist, deßhalb nicht krank nennen, und die Gesundheit oder Krankheit keineswegs in den Grad der Stärke, womit der Organismus besteht, sondern in das Bestehen oder Nichtbestehen überhaupt setzen. Daher auch die scharfsichtigsten Vertheidiger jener Ansicht die Brownische Stärke in Ueberstärke verwandelten, und mit gleichem Grund auch die Schwäche in Ueberschwäche hätten verwandeln können. Allein dasjenige, in Bezug auf welches die Stärke oder die Schwäche zu groß seyn konnte, mußte nothwendig ein insoweit von der Erregung unabhängiges und anderweitig Bestimmtes seyn: schon mit jenem Zusatz zu den Begriffen der Stärke und Schwäche wird also ein von dem äußern und quantitativen Verhältniß des Organismus verschiedenes und unabhängiges Verhältniß stillschweigend zugegeben.

§. XX. Die gänzliche Leerheit der Begriffe von Sthenie und Asthenie in Bezug auf die Lebenserscheinungen zeigt sich am deutlichsten in der Anwendung auf die Verschiedenheit mannichfaltiger Organe, die zu einem Totalorganismus vereinigt sind. Das Gleichgewicht von Receptivität und Energie wird entweder als ein absolutes für jedes organische Ganze angesehen; so ist überall keine Mannichfaltigkeit möglich, es müßten denn alle Organe außer Einem als krank und entweder im asthenischen oder im sthenischen Zustand gedacht werden. Einem Organ kommt in Vergleich mit dem andern ein offenbares Plus der Energie

Digitized by Google

zu; einem andern iſt ein Plus der Receptivität eigenthümlich: im Grunde wären alſo beide krank, das eine durch Stärke, das andere durch Schwäche. Dieß kann der Sinn nicht ſeyn. Das Gleichgewicht muß daher als ein relatives beſtimmt werden: nämlich ein gewiſſer Grad von Energie und ein gewiſſer Grad von Receptivität gehört nothwendig zum Beſtehen eines jeden Organs ſeiner Beſtimmtheit nach, und nur inwiefern der wirkliche Grad von Thätigkeit oder Empfänglichkeit unter oder über dem durch die Beſtimmtheit des Organs geforderten Grad der erſten oder der andern iſt, kann es krank genannt werden. Dieß iſt denn auf verſchiedene Art, unter andern dadurch angedeutet worden, daß man von einem normalen und innormalen Erregungsgrad ſprach. Aber wo iſt denn nun die Norm zu ſuchen, nach welcher die Erregung beſtimmt wird? In der Erregung ſelbſt gewiß nicht! Wird aber einmal zum Erregungsgrad jene Beſtimmung hinzugeſetzt, ſo muß die Ausmittlung der Norm das Wichtigſte und Erſte ſeyn, um die reelle Definition oder Conſtruktion der Krankheit zu finden. Dennoch wurde gerade dieſe Frage bis zu einer gewiſſen Zeit in völligem Dunkel gelaſſen.

§. XXI. Um dieſen Punkt, an welchem die Erregungstheorie wiſſenſchaftlich fortgeführt, wie es in Deutſchland geſchah, früher oder ſpäter anſtoßen und eine andere Seite des Organismus als ihre Grenze erkennen mußte, in ein noch helleres Licht zu ſetzen, wollen wir folgenden allgemeinen Beweis führen. Es wird in Anſehung des Organismus die Forderung gemacht, daß auch das Accidens gleich der Subſtanz, das Beſondere dem Allgemeinen ſey (§. XII). Geſetzt nun das Weſen des Organismus beſtehe in einem quantitativen Gleichgewicht von Receptivität und Energie, ſo iſt jene Forderung ohne Zweifel nicht die, daß überhaupt ein Gleichgewicht ſey, denn dieſes iſt ja (ex hypoth.) das Allgemeine des Organismus ſelbſt, ſondern daß ein Beſtimmtes, Begrenztes ſey, und dieſe Begrenztheit macht hier das Accidens. Der Grund dieſer Begrenztheit kann nun nicht wieder in dem quantitativen Verhältniß liegen. Denn dieſes wird vielmehr als das dadurch Begrenzte, demnach an ſich ſelbſt als unbegrenzt und ins Unendliche veränderlich

Digitized by Google

geſetzt. Da nun nicht die Erregung als ſolche, ſondern das Zuviel oder Zuwenig derſelben relativ auf die angezeigte Grenze, alſo überhaupt das Ueberſchreiten dieſer Grenze durch die Erregung Krankheit iſt (weil nur damit Differenz des Accidens von der Subſtanz geſetzt iſt), dieſe Grenze aber nicht durch das quantitative Verhältniß gegeben ſeyn kann: ſo iſt es auch unmöglich, Krankheit überhaupt aus dem bloß quantitativen Verhältniß der Erregung zu begreifen.

§. XXII. Wir haben bei dieſer Erörterung die Begriffe der Hyperſthenie und Aſthenie ſelbſt noch auf ihrem Werthe beruhen laſſen: was ſoll man aber zu jenen Aerzten ſagen, die bis dieſe Stunde das Weſen der Krankheit entweder in Aſthenie (direkte oder indirekte), oder in Hyperſthenie ſetzen, und gleichwohl behaupten, daß eine Krankheit, die der Art, dem Weſen nach dieſelbe iſt, dennoch jetzt ſtheniſcher, jetzt aſtheniſcher Natur ſeyn könne! Die unerhörte Zumuthung, einen ſolchen Widerſpruch zu glauben, läßt zum voraus erwarten, daß auch dieſer Gegenſatz noch verſchwinden, und die Wiſſenſchaft hier, wie anderwärts, aus dem Gegenſatz zur Einheit des Erklärungs- und Erkenntnißgrundes fortgehen müſſe.

§. XXIII. Indeß haben wir gezeigt, wie die bloße Erregungsanſicht zur Anerkennung eines von der äußern Beſtimmung unabhängigen, urſprünglichen und weſentlichen Verhältniſſes hingedrängt wird: welches wir ſchon vorlängſt als das Verhältniß der Metamorphoſe bezeichnet haben[1]. Es iſt dasjenige, wodurch der Organismus keine Beziehung auf die äußere Natur, ſondern auf das Urbild hat. Es beſtimmt den Grad ſeiner Perfektion oder die Stelle, die er in der Scala der Metamorphoſe einnimmt, und iſt ein inneres und qualitatives Verhältniß des Realen und Idealen, oder in dem beſtimmten Ausdruck der Materie und des Lichts, während das der Erregung ein bloß quantitatives und äußeres Verhältniß von Faktoren bezeichnet.

§. XXIV. Mit dieſem Verhältniß kommt zuerſt Mannichfaltigkeit in

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik (Jena und Leipzig 1801) Band II, Heft 2. §. 159. [Bd. IV, S. 211].

das organiſche Leben, an die Stelle der formalen Einheit tritt die wahre, die zugleich Allheit der Formen iſt, und den Organismus zu einem wahren, in ſich geſchloſſenen, vollendeten Ganzen macht. Brown in der Anſicht des Organismus und Kant in der Lehre von der Materie waren ſich ähnlich darin, daß ſie ein bloß quantitatives oder eigentlich arithmetiſches Verhältniß der beiden Faktoren ihrer Conſtruktion erkannten, und daß ſie eben deßhalb alle qualitative Verſchiedenheit überſahen, oder die Conſtruktion derſelben verweigerten. Dieſe aber beruht in Anſehung der Materie und des Organismus, wie der Natur überhaupt, auf der Triplicität der Potenzen oder Dimenſionen.

§. XXV. Iſt nämlich das Qualitative oder Weſentliche des Organismus überhaupt Identität von Materie und Licht, ſo kann nach dem allgemeinen Typus (den wir hier nicht ableiten können) dieſe Identität ſelbſt wieder entweder mehr unter dem Exponenten des realen Princips, als Einbildung des Lichtes in die Materie, oder mehr unter dem des idealen, als Auflöſung der Materie in das Licht, oder endlich als abſolute Ineinsbildung beider erſcheinen. Dieſe drei Möglichkeiten entſprechen den drei Dimenſionen der Materie, und können daher, um der ſchon anderwärts gegebenen Darſtellungsweiſe[1] zu folgen, auch ſo ausgedrückt werden: Entweder iſt das Licht, die unendliche Möglichkeit, der Materie nur für die erſte Dimenſion, die des in-ſich-ſelbſt-Seyns verbunden; das organiſche Weſen enthält bloß die unendliche Möglichkeit ſeiner ſelbſt als Individuum oder Gattung; dieſer Moment iſt durch die Reproduktion bezeichnet. Oder das Licht iſt der Materie auch als Möglichkeit anderer Dinge, als anderer, verknüpft; der Ausdruck dieſes, der zweiten Dimenſion entſprechenden Moments iſt die Irritabilität. Oder endlich Materie und Licht ſind ganz und abſolut eins, das Ideale iſt ganz auch das Reale, Produktive; und umgekehrt, das Produktive des erſten Moments iſt vereinigt mit dem Idealen

[1] Vorleſungen über die Methode des akadem. Studium. Dreyzehnte Vorleſung: Ueber das Studium der Medicin. S. 291 u. f. [IV, S. 335 ff.].

Digitized by Google

des andern; dieſer Moment iſt der der Senſibilität, welche demnach der dritten Dimenſion entſpricht.

§. XXVI. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Stufenfolge ausführlich zu rechtfertigen, oder auch nur unſere Anſicht derſelben vollſtändig auszuſprechen. Wir verweiſen den, welchem ſie fremd dünken möchte, auf den nachfolgenden Auszug einer ſchon im Jahr 1803 erſchienenen Abhandlung[1], worin dieſelbe klar, einfach und richtig aufgeſtellt iſt: ſo wie überhaupt Leſer, welche in Anſehung der ganzen gegenwärtigen Abhandlung in dem gleichen Fall ſeyn möchten, wohl thun würden, ehe ſie dieſe zu Ende leſen, ſich erſt durch jenen mit dem Geiſt der naturphiloſophiſchen Betrachtung vertrauter zu machen. Hier wollen wir nur bemerken, daß jene Stufenfolge verſchiedentlich falſch aufgefaßt worden iſt, indem z. B. die Reproduktion als Syntheſe von Senſibilität und Irritabilität angegeben wurde (welches weder an ſich wahr iſt, noch ohne bedeutende Verwirrung der Folgen angenommen werden kann), oder als dritte Dimenſion, welcher Irrthum ſchon in dem Erſten Entwurf der Naturphiloſophie[2] ſelbſt ſeinen Anfang hatte, wo die Reproduktion dem Licht (inſoweit zwar nicht unrichtig, als das Licht in ſeiner Expanſion vorbildlich daſſelbe iſt, was Cohärenz, Magnetismus, Bildungstrieb, gegenbildlich ſind) und zugleich dem chemiſchen Proceß gleichgeſetzt wurde. Scharfſichtig hat Röſchlaub ſchon in einem früheren Aufſatz die Reproduktion dem Magnetismus gleichgeſetzt, und die Folge wird zeigen, welches Licht dieſe Anſicht gewähre, nach welcher ſie nicht als Syntheſe, ſondern als einfache, nämlich erſte Dimenſion betrachtet wird.

§. XXVII. Dieß vorausgeſetzt, können wir, mit Uebergehung der unweſentlichen Metamorphoſen, welcher die Erregungsanſicht, ohne den

[1] Cogitata nonnulla de Idea Vitae, hujusque formis praecipuis. Autore Carolo Eberh. Schelling. Tubingae 1803. Der oben erwähnte Auszug dieſer Abhandlung, die Schellings Bruder zum Verfaſſer hat, ſteht in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft, Bd. I, Heft 2, S. 134 ff. D. H.

[2] S. 236. [III, S. 207].

Digitized by Google

Grundſatz der bloß quantitativen Verſchiedenheit aller Lebenserſcheinungen aufzugeben, fähig war, die nächſte Stufe bezeichnen, welche dieſelbe erreichen konnte, indem ſie ſich mit der qualitativen Anſicht in Verbindung ſetzte. Die Begriffe der Hyperſthenie und Aſthenie blieben dabei ſtehen; ſie forderten nur noch ein anderes Moment, um Krankheit zu bilden, waren alſo nur nicht die ganze Krankheit allein. Alle äußeren Einflüſſe konnten in dem Organismus urſprünglich nur Hyperſthenie oder Aſthenie ſetzen, denn ſie konnten nur entweder den ideellen Faktor auf Koſten des reellen, oder umgekehrt dieſen auf Koſten von jenem erhöhen. Um aber zu finden, wann Krankheit entſtehe, und was Krankheit ſey, mußte nicht bloß das Subjektive, ſondern auch das Objektive des Organismus ins Auge gefaßt, nicht nur die allgemeinen Faktoren des Lebens für ſich, ſondern im Verhältniß zur organiſchen Maſſe und ihren verſchiedenen Gebilden betrachtet werden. Der Wechſel der Faktoren im Ganzen und an ſich betrachtet erſchien als frei, in dem einzelnen Gebilde aber und als real angeſchaut gebunden; und Krankheit konnte daher bloß beſtehen in dem Widerſtreit des Allgemeinen (der organiſchen Thätigkeit) mit ihrem gegebenen Exponenten, der Beſonderheit eines Gebildes [1].

§. XXVIII. Beſtimmter ließ ſich die Möglichkeit und die Art des Mißverhältniſſes zwiſchen der Erregung oder der organiſchen Thätigkeit und dem Qualitativen des Organismus in folgender Wendung darthun. Von jeder beſtimmten Weiſe des weſentlichen Eins-ſeyns beider Faktoren (des reellen und ideellen) iſt ein beſtimmtes quantitatives Verhältniß beider, die objektive oder formale Seite. Die Reproduktion z. B. als diejenige Dimenſion des Organismus, in welcher das größte innerliche Uebergewicht der Realität ſtattfindet, ſetzt auch äußerlich und in der

[1] Ideen zur Grundlage der Noſologie und Therapie von Dr. Troxler. 1803. S. 19. 21. 28. — Unſtreitig in ihrem allgemeinen Theile das Beſte, was nach naturphiloſophiſchen Anſichten über eigentliche Medicin bis dahin geſchrieben war. — Daß wir in dieſer kritiſchen Ueberſicht des vielen Todtgebornen und Geiſtloſen, das ähnliche Anſprüche machte und ſchon vergeſſen iſt, nicht gedenken, wird man natürlich finden.

Erregung ein gleiches Uebergewicht der Energie über die Receptivität voraus. Dieſes Verhältniß beider Faktoren in der Erregung kann nun durch äußere Einwirkungen ſo lange ohne Nachtheil oder Leiden des Organismus ſelbſt verändert werden, als dadurch das qualitative nicht angegriffen wird; ſobald aber der Grad der Erregung und alſo auch das Verhältniß des reellen Faktors zum ideellen entweder ſo groß oder ſo klein wird, daß damit die innere oder qualitative Beſtimmtheit des Organismus im Ganzen oder Einzelnen nicht beſtehen kann, ſo iſt die Identität des Organismus mit ſich ſelbſt aufgehoben, ein nothwendiger Widerſtreit geſetzt. Es wird nämlich, wenn durch die Erregung der ideelle Faktor zum reellen ein ſolches Verhältniß erhalten hat, als ſich nur mit der höhern Dimenſion, z. B. der Irritabilität, verträgt, jetzt auch an die Reproduktion die Forderung gemacht werden, ſich zur Irritabilität zu ſteigern; da aber die Forderung kraft des Verhältniſſes der Metamorphoſe nicht erfüllt werden kann, ſo iſt der Organismus hiedurch in Disharmonie mit ſich ſelbſt geſetzt. Krankheit iſt dieſer Anſicht nach überhaupt ein Conflikt des Verhältniſſes der Erregung mit dem der Metamorphoſe, ſo wie dagegen Gleichgewicht und Uebereinſtimmung beider der vollkommenſte Zuſtand des organiſchen Lebens [1].

§. XXIX. Man muß bekennen, daß durch dieſe Anſicht, welche auch die Beiſtimmung des vorzüglichſten Begründers der Erregungstheorie unter den Deutſchen erhalten hat [2], ein verhältnißmäßig bedeutender Schritt zur Erkenntniß der Natur und des Urſprungs der Krankheiten, beſonders der Mannichfaltigkeit ihrer Formen nach, geſchehen iſt. Allein nach unſerer allmählich erlangten und immer mehr befeſtigten Ueberzeugung muß die Sache noch tiefer ergriffen und eine Anſicht genommen werden, auf die es unvermeidlich iſt zu kommen, wie man nur einmal eine bei den bisherigen Unterſuchungen immer im Dunkel gelaſſene, obſchon ſich gleichſam aufdringende Frage, ans Licht hervorziehen will.

[1] Die weitere Ausführung dieſer Anſicht findet ſich in dem nachfolgenden Auszug, auf den ſchon oben (§. XXVI) verwieſen wurde.

[2] Erſter Entwurf eines Lehrbuchs der allgemeinen Iaterie von Röſchlaub, 1. Theil. 1804. §. 324. 325 f.

Digitized by Google

In der zuletzt dargelegten Vorstellung wird noch immer die Erregung, als etwas für sich, unabhängig von dem Verhältniß der Metamorphose, Bestehendes vorausgesetzt; noch immer wird durch äußern Einfluß direkt Asthenie oder Hypersthenie gesetzt, Krankheit findet zwar nur statt inwiefern das Verhältniß der Metamorphose geändert wird; allein das Mittelglied dieser Veränderung ist und bleibt die Erregung. — Aber was ist denn nun diese Erregung selbst? Wie geschieht sie? Wie kann durch dieselbe das Verhältniß der Faktoren des Organismus geändert, der reelle auf Kosten des ideellen und umgekehrt erhöht werden? Mit Einem Wort, wie ist jene Hypersthenie und Asthenie selbst möglich, welche durch Anstoß gegen die qualitative Bestimmtheit des Produkts Krankheit erzeugt?

§. XXX. Nichts geschieht in der Natur anders als in durchgängiger Begrenzung: nichts wirkt bloß überhaupt, sondern durchaus bestimmt. So gibt es auch keine Erregung überhaupt, sondern jede ist eine schlechthin bestimmte. Nichts erhöht einen Faktor des Organismus überhaupt, sondern durchaus auf bestimmte Art. Alle ursprüngliche Bestimmtheit ist aber nur in dem qualitativen Verhältniß. Von diesem ist auch das quantitative so gewiß ein bloßes Accidens, als es gewiß ist, daß die Existenz aus dem Wesen und nicht umgekehrt das Wesen aus der Existenz folgt. Die Faktoren des Organismus können nie nur äußerlich eins oder im Gleichgewicht seyn, sondern sind jederzeit innerlich eins. Auch kann eben deßhalb nie bloß ihr äußerliches Verhältniß afficirt werden, das ein Accidens des innerlichen ist, sondern die Einwirkung von außen setzt jederzeit unmittelbar ein bestimmtes innerliches Verhältniß beider Faktoren, und da diese innerliche Bestimmtheit als Dimension sich ausdrückt, *so macht jede äußere Einwirkung an den Organismus im Ganzen und Einzelnen unmittelbar die Forderung einer bestimmten Dimension* (z. B. der Irritabilität oder der Reproduktion), und dieses ist die einzige Wirkungsweise, welche äußere Ursachen überhaupt auf ein innerlich abgewogenes, qualitativ gegliedertes und in sich geschlossenes, mit Einem Wort organisches Ganzes ausüben können.

Digitized by Google

§. XXXI. Ein ſolches Ganzes iſt nicht bloß äußerlich beweglich wie ein Hebel, ſondern durchaus nur in ſich ſelbſt beweglich, und ſtets wirklich bewegt. Gerade nur das Qualitative iſt hier unmittelbar veränderlich, das Quantitative nur mittelbar. Dieß iſt eine Folge der allgemeinen Vernunftwahrheit, daß die Quantität nie für ſich ſelbſt ſeyn kann, ſondern nur an und mit der Qualität. Der Erregungsgrad (im Brownſchen Sinn) aber drückt allein die Exiſtenz des Organismus in der Abſtraktion von dem Weſen, d. h. nur die Quantität oder Energie der Exiſtenz relativ auf die äußere Natur aus, nicht die Exiſtenz, ſofern ſie mit dem Weſen eins und ſelbſt qualitativ iſt.

§. XXXII. Kann aber überall die äußere Einwirkung unmittelbar nur die Dimenſionen des Organismus afficiren, ſo geſchieht auch jede Veränderung des Verhältniſſes der Metamorphoſe ohne Vermittlung der Erregung, man müßte denn unter Erregung eben jene Hervorrufung der Dimenſionen ſelbſt verſtehen, in welchem Fall aber jene ganz mit der unmittelbar qualitativen Beſtimmung zuſammenfällt und nichts von ihr Unterſchiedenes iſt. Will man aber die Erregung als etwas von der qualitativen Affektion noch Verſchiedenes anſehen, und darunter nur jenen äußerlich erſcheinenden Grad der Stärke oder Schwäche verſtehen, womit der Organismus ſich in ſeiner Exiſtenz behauptet, ſo iſt dann die Erregung vielmehr die Erſcheinung des inneren qualitativen Verhältniſſes, und weit entfernt dieſes zu beſtimmen, vielmehr durch daſſelbe beſtimmt. Denn iſt das auf den Organismus Einwirkende z. B. von der Art, daß es an denſelben vorzugsweiſe die Reproduktion fordert, ſo iſt, weil die Reproduktion das größte Uebergewicht der Realität bezeichnet, eben damit auch, obſchon ſelbſt dieſes nur bis zu einer gewiſſen Grenze, in Bezug auf den ganzen Organismus ein Plus des realen Faktors, d. h. ein Plus der Energie geſetzt. Auch dieß gilt, wie geſagt, nur bis zu einer gewiſſen Grenze. Denn die wahre Stärke des Organismus beruht darauf, daß jede Thätigkeitsform oder Dimenſion angemeſſen dem Verhältniß zum Ganzen hervortrete. Der Organismus des Menſchen iſt nicht, wie der der Pflanze,

Digitized by Google

vorzugsweise auf Reproduktion beſchränkt, die Irritabilität gehört ebenſo weſentlich zum Gleichgewicht ſeines Lebens. Iſt alſo die erſte Dimenſion im Einzelnen oder im Ganzen des Organismus, z. B. im irritabeln Syſtem ſelbſt, zum Nachtheil der letzteren erhöht, ſo iſt der Organismus als menſchlicher Organismus von Seiten der Irritabilität ein Zuſtand der Schwäche, z. B. in der Starrſucht und ähnlichen Fällen. Es kann daher auf keinen Fall der Grad äußerer Lebensſtärke oder Schwäche zur Beſtimmung des inneren oder weſentlichen Zuſtandes des Organismus führen, und vielmehr muß der Grund und die Art der erſtern ſelbſt in dem letzteren erforſcht werden.

§. XXXIII. Hiemit ſagen wir denn jener bloß formellen Conſtruktion der Lebenszuſtände aus einem gegenſeitig erfolgenden Fallen oder Steigen der Receptivität und des Wirkungsvermögens (oder wie man dieſe Faktoren ſonſt ausdrücken mag) Lebewohl; indem wir im Organismus kein Verhältniß der beiden Faktoren überhaupt, ſondern nur durchaus beſtimmte Verhältniſſe derſelben kennen, und nur dieſe nach unſerer Ueberzeugung das unmittelbar Veränderliche und Beſtimmbare ſind, keineswegs aber die Receptivität oder das Wirkungsvermögen als ſolche. Auf gleiche Weiſe wollen wir auch die übrigen Vorausſetzungen der bisherigen Theorien kürzlich auszeichnen, und die nach unſerem Dafürhalten richtigeren Anſichten ihnen gegenüberſtellen.

§. XXXIV. Kein äußerer Einfluß kann in dem Organismus unmittelbar Aſthenie oder Hyperſthenie ſetzen, ſondern nur das entſchiedenere Hervortreten einer Dimenſion vor der andern, der Irritabilität z. B. vor der Senſibilität und Reproduktion, oder umgekehrt. Die Krankheit als ſolche iſt eine Veränderung der Dimenſionen des Organismus, wodurch er aufhört reiner, ungetrübter Reflex des All zu ſeyn; eine urſprünglich durchaus qualitative Affektion. So kann der größte Wechſel im Steigen und Fallen der relativen Lebensſtärke und Lebensſchwäche, ſo wie der äußern Einwirkungen, keine krankhafte Veränderung bewirken, ſolange der Organismus dabei nicht aus ſeinen Dimenſionen tritt; ſo wie alle ſogenannte Vermehrung und Verminderung der Erregung ihn nicht geſund machen kann, ehe er wieder in

Digitized by Google

jene eingetreten und ſich in ſeine qualitativen Verhältniſſe und innere Beweglichkeit zurückgefunden hat.

§. XXXV. Die Eintheilung der Krankheiten in ſtheniſche und aſtheniſche iſt daher durchaus unſtatthaft; Stärke und Schwäche verhalten ſich ſelbſt jederzeit nur als Accidens des qualitativen Zuſtandes; jede Krankheit muß dieſem gemäß behandelt werden, ohne Rückſicht auf ſogenannte Sthenie oder Aſthenie, deren Unweſentlichkeit in Bezug auf jene ſchon aus dem erhellt, was wir oben angeführt haben, daß nach dem Vorgeben der Erregungstheorie eine und dieſelbe Affektion des Organismus bald als aſtheniſche bald als ſtheniſche Krankheit hervortreten kann und behandelt werden muß. Gibt es wirklich ſolche Krankheiten (z. B. die Peripneumonie), von denen die bisherige Erfahrung gezeigt hat, daß ſie nicht in allen Fällen gleiche Behandlung erlaubten, ſondern jetzt den ſogenannt ſtärkenden, jetzt den ſchwächenden Heilplan erforderten, ſo folgt daraus bloß, daß weder die eine noch die andere beider Behandlungsarten die richtige war, ſondern daß es eine dritte geben muß, die über dieſen Widerſpruch erhaben und die allein wahre iſt. Nach dieſer durchaus identiſchen, in keinen Gegenſatz verwickelten Anſicht müſſen die Krankheiten zuvörderſt behandelt werden, ehe man von Ausſprüchen der Erfahrung reden kann, welche, iſt ſie nur wirklich, was ſie zu ſeyn ſich rühmt, unmöglich je in der Natur einen Widerſpruch finden kann.

§. XXXVI. Von gleichem Gehalt wie die Eintheilung der Krankheiten iſt die der einwirkenden Potenzen, z. B. der Arzneimittel, in ſtärkende und ſchwächende, und der Streit über poſitive und negative Reize daher ein völlig leerer. Keine Einwirkung irgend eines äußeren Princips kann nach ſeiner erregenden Eigenſchaft, ſondern nur nach ſeinen Verhältniſſen zu den Dimenſionen beſtimmt werden, und zwar iſt mein Grundſatz in dieſer Beziehung, daß Gleiches Gleiches hervorruft und kein äußeres Princip durch ſeinen Gegenſatz mit dem organiſchen Stoffe wirkt. Durch die wechſelſeitige Entgegenſetzung der Dimenſionen geſchieht es, daß daſſelbe Mittel, welches in der einen Beziehung als erregend erſcheint, in einer andern bei conſequenter

Digitized by Google

Ansicht als schwächend erkannt werden müßte. Die sogenannten wasserstoffhaltigen Arzneimittel, Naphta u. s. w., werden von der Erregungstheorie als stärkende angenommen; dennoch zeigen sie sich keineswegs als solche, sondern als offenbar schwächende in den bedeutendsten Zuständen leidender Reproduktion, in Dysenterien u. a. Hier ist derselbe Widerspruch wie oben (§. XXXV), wo eine und dieselbe Krankheit jetzt sthenischer, jetzt asthenischer Natur seyn sollte. Das Wahre ist, daß die Naphta an sich weder erregt noch schwächt; sie scheint zu stärken in den Fällen, wo sie eigentlich nur das positive Princip der Irritabilität hervorruft; sie scheint zu schwächen, wenn sie, in Fällen, wo die Reproduktion auf bedeutende Weise gefordert werden sollte, statt derselben die Irritabilität (die Dimension mit dem Uebergewicht der Idealität) hervorruft.

§. XXXVII. Hiebei möchte man die allgemeine Frage aufwerfen, wonach die Erregungstheorie die excitirende Eigenschaft eines Mittels beurtheile, oder woraus sie dieselbe erkenne. An einem Grund a priori fehlt es ihr nothwendig, wodurch begreiflich würde, daß dieses Mittel gerade ein erregendes sey; gesetzt diese Eigenschaft wäre in seiner Qualität begründet, so müßte sie in dem Organismus ein entsprechendes qualitatives Verhältniß anerkennen, um sein Erregt-werden durch dasselbe zu begreifen. Sie kann also seine Wirkungsweise nur als Thatsache der Erfahrung aufnehmen. Aber was zeigt ihr diese? Nichts als Einzelheiten, z. B. verstärkte beschleunigte Aktionen einzelner Systeme, also lauter Accidenzen und Symptome. Was sie daher stärkere Erregung nennt, ist am Ende selbst nur ein Complexus von Symptomen; wie kann aber erlaubt seyn, aus dem Complexus zu schließen, was nicht aus dem Einzelnen geschlossen werden darf? Es soll aus dem Symptom nicht die Krankheit erkennbar seyn, wohl aber das Wirkungsvermögen des Arzneimittels aus einem Complexus von Symptomen. Das Wirkungsvermögen des Mittels ist aber von der Krankheit die andere, die entgegengesetzte Seite; wie kann also diese erkannt werden aus dem, was über jene keinen Aufschluß zu geben vermag?

§. XXXVIII. Die Wirkungsweise der Arzneimittel ist trotz der

Digitized by Google

untergeordneten Rückſicht, die man ihr, aus begreiflichen Gründen, ſeit geraumer Zeit geſchenkt hat, dennoch von ſolcher Wichtigkeit, daß ich die Erklärung derſelben als den eigentlichen Probierſtein einer wahren medicimiſchen Theorie anſehe. Der erſte Lichtſtrahl in dieſes Dunkel fiel durch den genialiſchen Gedanken von Steffens, zwiſchen der qualitativen Verſchiedenheit der Arznei- oder eigentlich der Giftſtoffe und den Funktionen des Organismus, der Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität, einen Parallelismus und zum Theil einen Antagonismus als wahrſcheinlich aufzuſtellen. Dem in dem ſenſibeln Syſtem waltenden Princip des Stickſtoffs ſtellte er den Kohlenſtoff der Pflanzengifte, dem im irritabeln vorherrſchenden Princip des Kohlenſtoffs das des Stickſtoffs der thieriſchen Gifte, ſo wie endlich dem im reproduktiven Syſtem beſtehenden Gleichgewicht beider Stoffe das geſtörte oder aufgehobene Gleichgewicht derſelben Stoffe in den metalliſchen Giften (Metalloxyden) entgegen[1]. Die Gemeinheit mußte begreiflicherweiſe ſich auch dieſer, noch überdem mißverſtandenen Anſicht bemächtigen, und glaubte, durch eine geiſtloſe Benutzung der gemachten Anregung wohlfeilen Kaufs mit dem Kohlenſtoff des irritabeln und dem Stickſtoff des ſenſibeln Syſtems die ganze Heilkunſt innezuhaben. Wir wollen, jenen Grundgedanken hier aufnehmend, ihn nach unſerer beſondern Anſicht weiter entwickeln.

§. XXXIX. Ueber die chemiſchen Urſtoffe iſt meine Vorſtellung, daß die Wirkungsweiſe äußerer Dinge auf den Organismus nach denſelben nur inſofern beſtimmt werden könne, inwiefern ſie ſelbſt ein beſtimmtes Verhältniß zu den Dimenſionen der Materie und der allgemeinen dynamiſchen Thätigkeit haben; ferner (wie auch ſchon oben geäußert wurde), daß jeder äußere Stoff an den Organismus, oder richtiger zu reden an das An-ſich, welches Grund ſeiner Exiſtenz iſt, die ihm ſelbſt entſprechende Dimenſion fordert. Dieſe beiden Annahmen haben wir nun jede im Einzelnen zu rechtfertigen.

§. XL. Die ſogenannten Stoffe der Natur entſprechen ebenſo vielen thätigen und wirkſamen Principien, die als Seelen der Materie eingebildet

[1] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde. S. 73–77.

bildet in die Leiblichkeit verſunken erſcheinen. Jedes dieſer Principien hat ſeine eigne Tendenz, obgleich es ihr unbeſchränkt nur an den Grenzen der materiellen Metamorphoſe folgen kann, während in den concreten Produkten der Natur mehrere Principien in gemeinſamem Beſitz des Produkts erſcheinen. Die erſte allen Dingen der Natur eingepflanzte Seele iſt die Seele der Selbſtheit; ſie iſt dasjenige Princip, vermöge deſſen die Dinge am meiſten in ſich ſelbſt zu ſeyn, in ſich zuſammenzuhangen, ſich ſelbſt fortzupflanzen trachten. Dieſes Princip iſt das noch am meiſten der Schwere untergeordnete, das eigentliche Erdprincip, von den Neueren durch Kohlenſtoff angedeutet, das ſich daher in den ſchwerſten, ſtarreſten und cohärenteſten Körpern, den Metallen und den Pflanzen, ausbildet. Die andere der Materie eingeborene Seele iſt die Seele des Lichtes, welche ſich in der Materie durch das Zerfallen, die Auflöſung der Cohäſion und Negation der Selbſtheit ausdrückt. Dieſes Princip iſt das am wenigſten der Schwere untergeordnete Princip, von den Neueren durch Waſſerſtoff bezeichnet, deſſen entfernte Regungen wir in dem Zerfallen der Erden erkennen, das aber in ſeiner Freiheit, da es allem Concreten entgegenwirkt, nur als Anderes geiſtig gleichſam durchziehend erſcheinen, nicht aber ſich ſelbſt in Concretem ausbilden kann. Außer dieſen beiden nothwendigen und ſtreitenden Principien läßt ſich zur Vollendung nur das Dritte denken, welches aus dem Sonnen- und Erdprincip zuſammengeronnen, obgleich deßhalb nicht bloße Syntheſe beider, ſondern ebenſo urſprünglich als dieſe, an den Eigenſchaften beider gleicher Weiſe theilnimmt; mit dieſem das in-ſich ſelbſt-Seyn und den Trieb ſich fortzupflanzen, mit jenem die gelöſte Starrheit gemein hat. Dieſes iſt das im Gegenbild eigentlich Gegenbildliche, dem Urbild Aehnlichſte, Animaliſche, Lebende; das Selbſtändigſte, welches darum auch am meiſten fähig iſt, den göttlichen Samen der Ideen in ſich aufzunehmen und ſich in den vollkommenſten Leibern auszubilden. Außer der Triplicität aber iſt nichts weiter zu erkennen, als das die drei Dimenſionen in ſich auflöſende, ſelbſt dimenſionsloſe göttliche Princip. Dieſes erſcheint als das den drei Principien der Natur gemeinſchaftlich entgegengeſetzte, dem der

Digitized by Google

Selbſtheit aber am meiſten feindſelige, als die verzehrende Feuerſeele der Natur, von der Chemie im Sauerſtoff wirkſam erkannt, der wegen ſeines aktiven Widerſtrebens gegen die erſte Dimenſion auch als die andere Seite des Waſſerſtoffs (in welchem dieſelbe Dimenſion paſſiv negirt iſt) betrachtet werden kann, wie der Stickſtoff als die objektive, die verklärte Seite des Kohlenſtoffs.

§. XLI. Dieſe Anſicht der vier Principien, welche hier nicht weiter ausgeführt werden kann[1], mit dem oben gegebenen Grundſatze verbunden, daß nämlich Gleiches Gleiches hervorruft: wird es als nothwendig erſcheinen, daß alle diejenigen Dinge, welche vorzugsweiſe dem Erdprincip, oder, was daſſelbe iſt, dem Magnetismus eignen, beſonders alſo die Metalle, und unter dieſen wieder das Eiſen, die dem Magnetismus entſprechende organiſche Dimenſion der Reproduktion fordern. Wie überhaupt nach dieſer Anſicht das qualitative Verhalten das weſentlichſte iſt, ſo wird auch der Unterſchied ſogenannter flüchtiger und fixer Mittel mehr oder weniger ſeine Bedeutung verlieren, oder wenigſtens einen ganz andern Sinn annehmen müſſen. Denn in jedem möglichen Falle der Krankheit iſt dasjenige Mittel indicirt, welches, es ſey nun flüchtiger oder träger Art, die geforderte Dimenſion am beſtimmteſten bekräftigt. Daſſelbe, was von den Metallen, gilt auch von jenen Erzeugniſſen des Pflanzenreichs, denen man lebenserregende Kraft zuſchreibt. Sie üben dieſe Wirkung nicht durch den Kohlenſtoff als ſolchen (was man nämlich insgemein ſo nennt), noch eigentlich durch den Gegenſatz mit dem vorherrſchenden Princip des ſenſibeln Syſtems, ſondern, als Repräſentanten des Erdprincips, durch ihr magnetiſches Verhältniß aus; dadurch alſo, daß ſie die ihnen entſprechende Dimenſion der organiſchen Metamorphoſe fordern, wodurch dann indirekt, bis zu einem gewiſſen Punkte, wie ſchon oben (§. XXXII) bemerkt wurde, ein allgemeines Steigen des reellen Faktors, der Energie, im Ganzen des Organismus geſetzt iſt. Denn alle Dimenſionen kehren in allen

[1] Vgl. die Ausführung dieſer Anſicht im vorhergehenden Band, S. 308 ff. D. H.

wieder; jedes der drei Syſteme iſt für ſich wie der ganze Organismus, insbeſondere aber nimmt die dritte Dimenſion, die Senſibilität, auch die erſte wieder in ſich auf. Dieſelben Pflanzenſtoffe, welche die Aſſimilation beſtimmter hervorrufen, ſtimmen in dem Verhältniß, als ſie in der Metamorphoſe ſelbſt höher ſtehen, auch das ſenſible Organ produktiver, und wenn jene Pflanzenprodukte, die ſchon wieder unter die Herrſchaft der Cohärenz zurückgeſunken ſind, die Rinden z. B., ſich mehr den Metallen gleichſtellen und unmittelbarer die eigentliche Reproduktion beſtimmen, ſo erwecken dagegen Stoffe oder Säfte, die von Blüthen, Samen, Samenbehältern u. ſ. w. herſtammen, als Produkte einer höhern Metamorphoſe, zwar immer noch die Reproduktion, aber die Reproduktion in der Senſibilität, und wirken daher im eigentlichen Sinn narkotiſch. Das Opium erregt nicht, ſondern ruft das Pflanzenleben im thieriſchen Organismus und im ſenſibeln Syſtem insbeſondere hervor; inſofern und nur mittelbar erhebt es (innerhalb der ſchon oben angegebenen Grenze) den allgemeinen Grad der Energie oder Erregung.

§. XLII. Verwickelter iſt die Betrachtung des Verhältniſſes, welches die Irritabilität zu den ihr entſprechenden Potenzen der Außenwelt hat, indem ſie ſelbſt offenbar eine gedoppelte Seite zeigt, eine negative, womit ſie gegen die erſte Dimenſion gerichtet iſt, und eine poſitive, wodurch ſie in ſich beſteht und eigenthümlich beſtimmt iſt. Wie die feſte Maſſe des Erdkörpers in den Erden zerfällt, ſo das Fleiſch im Syſtem der Irritabilität, und wie dieſer ganze Moment auf der wechſelſeitigen Unabhängigkeit und dem Nebeneinanderbeſtehen der Organe beruht (während in der Reproduktion dagegen alles auf Stetigkeit gegründet und die einzelne Bildung vom Begriff des Ganzen ſchlechthin beherrſcht erſcheint): ſo iſt auch in der einzelnen Irritabilitätsäußerung nothwendiger Weiſe ein Moment des wechſelſeitigen Unabhängigſeyns der Elemente voneinander, welches, als entgegengeſetzt dem Moment der Stetigkeit oder der Länge, ſich durch Beſchränkung der letzteren und Hervorrufung der Breite, als der Form des Nebeneinanderſeyns, ausdrücken muß. Dieſes iſt das Moment der insgemein ſogenannten Contraktion, welche indeß von der ganzen Irritabilitätserſcheinung nur die

Digitized by Google

eine Seite iſt; denn es ſteht ihr als eine ebenſo weſentliche die auf ſie folgende Erſchlaffung oder Expanſion entgegen, welche Wiederherſtellung der Länge und Beſchränkung der Breite iſt. Wir werden von Contraktion und Expanſion in der Folge immer in der eben beſtimmten Bedeutung reden, ſo nämlich, daß beide auf die erſte Dimenſion bezogen werden. Beruht nun die Irritabilität ſelbſt auf einem ſolchen Wechſel, in welchem der Contraktion und Expanſion, der Breite und Länge ein ganz gleiches Moment zukommt, ſo werden wir nach Anleitung des ſchon früher Verhandelten (§. XL) den gleichen Gegenſatz in der Außenwelt nicht minder nachweiſen können.

§. XLIII. Durch die erſte Dimenſion iſt in die Natur der Grund aller Selbſtheit gelegt, ſo wie durch die zweite der Grund aller Nichtſelbſtheit. In jener verlieren die Weſenheiten ihr unabhängiges Seyn, indem ſie in ein gemeinſames Leben eingehen; dieſe gibt ihnen die Freiheit und das unabhängige Beſtehen wieder. Der Waſſerſtoff gehört (nach §. XL) der zweiten Dimenſion an, aber nur als negirte Selbſtheit, d. h. er iſt an ſich und ſeiner eigentlichen Tendenz nach immer noch expanſiv, nach Fortſetzung des Gleichen in Gleichem ſtrebend (wie der Lichtſtrahl oder die poſitive Elektricität), obgleich für ſich unfähig Cohärenz herzuſtellen, und obſchon mit dem Minimum von Maſſe oder Concretem geſetzt. Der Sauerſtoff dagegen als das unendliche Princip (§. XL) gibt den Elementen die wechſelſeitige Unabhängigkeit zurück, und ruft ebenſo beſtimmt die Contraktion hervor, als jener zur Expanſion ſtrebt. Dieſe beiden Principien haben alſo zur Irritabilität daſſelbe entgegengeſetzte Verhältniß, welches zwiſchen den beiden Momenten dieſer Thätigkeit ſelbſt ſtattfindet. Der Sauerſtoff iſt auch in Bezug auf den Organismus das Aufhebende der Stetigkeit und Hervorrufende der zweiten Dimenſion; der Waſſerſtoff tendirt zur Continuität und Herſtellung der erſten Dimenſion; jener iſt alſo das der Zuſammenziehung, dieſer das der Ausdehnung Entſprechende. In Folge dieſer Beſtimmungen werden wir über das Verhältniß der Irritabilität zu den äußern Potenzen einige Bemerkungen machen, da wir etwas Abgeſchloſſenes hierüber aufzuſtellen, noch wenigſtens, nicht unternehmen wollen.

Digitized by Google

§. XLIV. In jedem Syſtem des Organismus wiederholen ſich alle Dimenſionen: ſo auch in dem Syſtem der Irritabilität die erſte Dimenſion durch den Kreislauf, der, von ſeiner aktiven Seite betrachtet, vor allen organiſchen Bewegungen am beſtimmteſten die Zeit in ſich ſelbſt hat (denn dem Schema dieſes Moments gemäß ſteht dem Uebergewicht der Expanſion oder Länge im Arterienſyſtem ein Gleiches der Contraktion oder Breite im Venenſyſtem entgegen). Das nächſte und unmittelbarſte Verhältniß zu jener Seite des Kreislaufes werden alſo auch diejenigen Stoffe haben, welche durch ihre Qualität am beſtimmteſten der erſten Dimenſion angehören (§. XLI). Und zwar werden ſie hauptſächlich das Verhältniß jener Bewegung zur Zeit (alſo die Schnelligkeit oder Langſamkeit derſelben im Ganzen) beſtimmen; insbeſondere erſcheint es als nothwendig, daß die narkotiſchen Mittel in dem Verhältniß, als ſie die gedachte Wirkung ausüben, die Schnelligkeit der ſich ſuccedirenden Bewegungen mindern, indem ſie durch die beſtimmte Forderung der erſten Dimenſion Urſache ſind, daß das arterielle Syſtem die Zeit vollkommener in ſich ſelbſt ſetzt. Vergleichen wir hiemit, was über das Verhältniß dieſer Mittel zur Senſibilität bereits im Vorhergehenden erklärt wurde (§. XLI), ſo ſehen wir, daß ihre Wirkung ſich gleich bleibt in allen Potenzen des Organismus; überall nämlich wirken ſie auf die erſte Dimenſion. — Von den ſogenannten waſſerſtoffhaltigen Mitteln nun zu reden, ſo können ſie als ſolche, die nur dem einen Moment der Irritabilität, nämlich der Expanſion, entſprechen, auch unmittelbar nur dieſe bedingen und auf Koſten der Contraktion erhöhen. In der Beziehung auf das arterielle Syſtem werden durch ſie vorzüglich diejenigen Verſchiedenheiten der Bewegung influirt ſeyn, welche auf dem größeren oder geringeren Verhältniß der Dilation zur Contraktion beruhen. Erheben nun dieſe Mittel in der Irritabilität allgemein das Moment der Expanſion oder der Streckung, und beſchränken dagegen das der Breite oder der Contraktion (welches vorzugsweiſe in den Reſpirationswerkzeugen dargeſtellt iſt), ſo mögen ſie dagegen die Reproduktion keineswegs unbedingt fordern, weil ſie nur in der zweiten Dimenſion der Expanſion entſprechen, welches die ſchon oben (§. XXXVI)

Digitized by Google

bemerkte Grenze ihrer Wirkung auf dieſelbe näher bezeichnet. Noch beſtimmter vermögen ſie die Senſibilität als diejenige Funktion, in welche die erſte und zweite Dimenſion gleicherweiſe eingehen, zwar in zewiſſem Maß zur Thätigkeit und Produktivität aufzufordern, die aber bei den höheren Graden alles Concrete und Beſtimmte verliert und völlig gehaltlos wird, ein Zuſtand, der ſich, im Gegenſatz mit dem der Betäubung, durch Berauſchung ausdrückt.

§. XLV. Von dem Verhalten des Sauerſtoffs wollen wir des Gegenſatzes wegen, und weil er auf die Irritabilität die nächſte Beziehung hat, hier ſogleich allgemein handeln, obſchon ſich ſeine Wirkung keineswegs bloß auf die letzte einſchränkt. Vielmehr iſt er dasjenige Princip der Natur, welches durchaus auf die Herſtellung der aktuellen Unendlichkeit in der Materie ausgeht, und das Leben aus ſeinen Feſſeln befreit, inſofern belebend oder zerſtörend, wie es betrachtet wird. Der lange geführte Streit über ſeine Wirkungsweiſe mußte ſo lange unentſchieden bleiben, als man dieſe bloß entweder als reizend oder als ſchwächend erkennen wollte. Da jene aktuelle Unendlichkeit der Stoff iſt, aus dem alles Concrete ſich bildet, ſo hat der Sauerſtoff inſofern ein nothwendiges Verhältniß zur Reproduktion. Der Verähnlichung des Nahrungsſtoffes muß Fluidiſirung vorausgehen, daher die entſchiedene Nothwendigkeit des Sauerſtoffs in Bezug auf die Verdauung, obgleich er aus eben dieſem Grunde der eigentlichen Produktion von Maſſe, die (geſunder oder krankhafter Weiſe wirkend) auf Herſtellung der Continuität, Anſatz des Gleichen an Gleiches ausgeht, entgegen iſt. Die gänzliche Abhängigkeit der Irritabilität von dieſem Princip iſt ſo vielfach anderwärts beſtätigt, daß wir als unſerer Anſicht eigenthümlich nur etwa die Beſtimmung betrachten können, daß er das dem eigentlichen Moment der Contraktion entſprechende und daſſelbe bedingende Princip iſt. Die Arterien, deren angeborene Tendenz die zur Expanſion und Länge iſt, werden durch das von Sauerſtoff getränkte und in Kügelchen von unabhängigem Leben aufgelöste Blut zur Zuſammenziehung follicitirt; aber für die willkürliche Bewegung ſelbſt iſt durch den Abgang dieſes Princips das Unvermögen zur Contraktion geſetzt. Wie kann

Digitized by Google

hier von ſchwächender oder ſtärkender Wirkung die Rede ſeyn? Eine beſtimmte Energie der Contraktion gehört ſo gewiß zur äußern Lebensſtärke als eine gleiche Energie der Expanſion; dennoch iſt das, was jene erhebt, nothwendig entgegengeſetzt dem, was dieſe erhebt. In allen jenen nicht ſeltenen und nicht unbedeutenden Krankheitsformen, in welchen die Expanſion über die Contraktion auf eine der qualitativen Beſtimmtheit des Organismus widerſtreitende Art das Uebergewicht hat, iſt der Sauerſtoff als Bedingendes der Heilung ebenſo nothwendig gefordert als der Waſſerſtoff in den entgegengeſetzten Fällen; deßgleichen, ſo oft zwiſchen Organen, die beſtimmt ſind wechſelſeitig von einander unabhängig zu ſeyn, Continuität eintritt, und die Selbſtändigkeit eines jeden derſelben dadurch gekränkt iſt. Freies Nebeneinanderbeſtehen einer Totalität von Organen und vollkommene innere Einheit aller zugleich iſt das einzig Auszeichnende der Senſibilität, welche auch dadurch ſich als das vollkommenſte Abbild der Art darſtellt, wie die Dinge im Univerſum vereinigt ſind. Inwiefern alſo jene wechſelſeitige Unabhängigkeit die eine nothwendige Seite des Organismus der Senſibilität iſt, hat der Sauerſtoff auch zu dieſer ein beſtimmtes Verhältniß, und mag unter gegebenen Bedingungen jene Freiheit der Ausübung ihrer Funktionen bedingen, die man als Leichtigkeit oder Heiterkeit des Geiſtes zu empfinden glaubt.

§. XLVI. Waren es nun hauptſächlich die Erzeugniſſe des Pflanzenreichs, welche durch alle Dimenſionen die Reproduktion afficirten, und die aus der Luft und aus dem aufgelösten vegetabiliſchen Leben ſtammende, welche die Irritabilität, ſo wird es nun das eigentlich animaliſche Princip der Natur, und insbeſondere werden es Produkte der thieriſchen Metamorphoſe ſeyn, welche am direkteſten die Senſibilität als dritte Dimenſion hervorrufen und bekräftigen. Wie jederzeit die dritte Dimenſion dem Chaos oder der abſoluten Identität am nächſten kommt, und von dieſer das unmittelbarſte Gegenbild iſt, ſo hat auch von allen Elementen das des Stickſtoffs die größte Selbſtändigkeit, ja die nächſte Aehnlichkeit mit dem Sauerſtoff, wofür die Kauſticität und der Kraft des Feuers ähnelnde Zerſtörungskraft der Alkalien, ihr Vermögen,

by Google

die Metalle aufzulöſen, und mehrere andere der ganz eigenthümlichen und noch immer ſo dunkeln Wirkungen jenes Princips, Bürge ſind. Dieſes nun iſt auch das eigentlich Subſtantielle des Organismus. Das unmittelbare Verhältniß des Stickſtoffs zur Aſſimilation (welche die dritte Dimenſion der bildenden Thätigkeit iſt) bedarf keiner Nachweiſung und iſt von ſelbſt klar. In der Irritabilität entſpricht der dritten Dimenſion die willkürliche Bewegung, ja dieſe iſt, wie ſich klar beweiſen läßt, ſelbſt nur die umgekehrte Seite der Senſibilität. Der Stickſtoff aber wird durch die Verbindung mit dem Waſſerſtoff in den Alkalien zur zweiten Dimenſion heruntergezogen, und dieſen kommt daher das unmittelbarſte Verhältniß zur willkürlichen Bewegung zu. Aber worauf beruht auch die unleugbare Wirkung der Alkalien, beſonders in denjenigen Zuſtänden, wo, wie im Starrkrampf, ein willkürliches Bewegungsorgan zum unwillkürlichen herabgeſetzt wird, anders als darauf, daß ſie jenem die dritte Dimenſion zurückgeben und, dieſe in ihm ſetzend, es wieder zum willkürlichen Organ erheben? Endlich aber iſt unwiderſprechlich und anerkannt, daß das unmittelbarſte Verhältniß zu der Senſibilität in der Senſibilität nur jenen höheren Erzeugniſſen des thieriſchen Lebensproceſſes zuſtehe, zu welchen z. B. der Moſchus gehört, deſſen einzige und oft ausſchließliche Wirkungskraft in eigentlich nerveſen Affektionen die Aerzte aller Zeiten erfahren haben.

§. XLVII. Dieſes mag vorjetzt hinreichen, die Uebereinſtimmung unſerer Behauptungen mit der Natur nachzuweiſen. Zwar haben wir uns dabei faſt allein auf das Verhältniß äußerer Potenzen zu den Dimenſionen des Organismus eingeſchränkt; allein, können jene, weder als Krankheitsurſachen noch als Geſundheit herſtellend, anders als durch qualitative Affektion und genau ihren anderwärtsher erkannten und bewieſenen Qualitätsverhältniſſen entſprechend wirken, ſo ſteht, auch nur von dieſer Seite, hinlänglich begründet der Satz feſt: daß alle Krankheit urſprünglich allein auf das qualitative Verhältniß gegründet ſey, zu dem ſich das quantitative bloß als Accidens geſellt; daß daher auch die wiſſenſchaftliche Conſtruktion der Krankheiten nach ihren Geſchlechtern und Arten einzig darin beſtehen könne, die Verhältniſſe derſelben zu

Digitized by Google

den Dimenſionen des Organismus (wie ſie nach einem beſtimmten Typus ſich in jedem Syſtem wiederholen) darzuthun, ſo wie die Kunſt ihrer Entfernung darin, denſelben Verhältniſſen gemäß ihnen entgegenzuwirken. Das Erſte wirklich zu leiſten, bleibt den weiteren Ausführungen dieſer Zeitſchrift und den Bemühungen gleichdenkender theilnehmender Freunde überlaſſen.

Digitized by Google

Ueber das

Verhältniß der bildenden Künste

zu der Natur.

1807.

Digitized by Google

Digitized by Google

Feſtliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabenes Loſungswort alles einſtimmig zu frohen Empfindungen aufruft, ſcheinen von ſelbſt, da wo nur Wort und Rede ſie feiern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinſte und Würdigſte erinnernd, die Zuhörer in geiſtiger Theilnehmung ebenſo verbinden, wie ſie im vaterländiſchen Gefühle des Tages vereiniget ſind. Denn was danken wir auch den Herrſchern der Erde Höheres, als daß ſie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenſchliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Luſt wäre ein ſolches Feſt wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunſt enthüllt und der Anſchauung freigegeben würde; nicht minder vereinigend, angemeſſen zugleich dieſem den Wiſſenſchaften allein geweihten Ort ſchiene der Verſuch, das Kunſtwerk überhaupt ſeinem Weſen nach zu enthüllen und vor dem geiſtigen Auge gleichſam entſtehen zu laſſen.

Wie viel iſt ſeit langer Zeit über Kunſt empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer ſo würdigen Verſammlung der erleuchtetſten Kenner und einſichtsvollſten Beurtheiler dem Gegenſtande neue Reize zu geben, verſchmähte dieſer nicht fremden Schmuck, und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunſt und Empfänglichkeit, deren ſich dieſer erfreut,

[1] Dieſe Rede wurde am Namensfeſt des Königs den 12. Oktober 1807 in der Akademie der Wiſſenſchaften zu München gehalten. Die Anmerkungen wurden ſpäter beim Wiederabdruck derſelben in den Philoſophiſchen Schriften, erſter Band, Landshut 1809, hinzugefügt. D. H.

Digitized by Google

Nicht bloß ein ſtummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingeboren war: ein hohles Gerüſte von Formen, von dem ein ebenſo hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden ſollte. Dieß war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da ſie in der Natur nichts Göttliches ſahen, Götzen aus ihr hervorholten; indeß den ſinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Weſens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entſtanden.

Und ſollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterſchied und von jedem jedes nachahmen? Nur ſchöne Gegenſtände und auch von dieſen nur das Schöne und Vollkommene ſoll er wiedergeben. So wurde der Grundſatz näher beſtimmt, aber eben damit behauptet: in der Natur ſey das Vollkommene mit Unvollkommenem gemiſcht, das Schöne mit Unſchönem. Wie ſollte nun der, dem zu der Natur kein anderes Verhältniß als das dienſtbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterſcheiden? Die Art der Nachahmer iſt, daß ſie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als ſeine Vorzüge ſich aneignen, weil jene faßlichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und ſo ſehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in dieſem Sinn das Häßliche öfter und ſelbſt mit mehr Liebe nachgeahmt worden iſt als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Weſen in ihnen anſehen, ſondern auf die leere, abgezogene Form, ſo ſagen ſie auch unſerm Innern nichts; unſer eignes Gemüth, unſern eignen Geiſt müſſen wir daranſetzen, daß ſie uns antworten. Was iſt aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders denn das ſchaffende Leben in ihm, ſeine Kraft dazuſeyn. Nie alſo wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorſchwebt, jener tiefe dem chemiſchen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptanſicht dieſes Verhältniſſes wurde

erſte genauere Bekanntſchaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geiſtes verdankt, F. H. Jacobi, die längſt gehoffte Ausgabe der Werke Hamanns entweder noch ſelbſt übernehmen, oder durch Sein Wort beſchleunigen!

Digitized by Google

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunst im Verhältniß zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beitragen zu können, einige genauere Bestimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

Aber hat denn die Wissenschaft dieses Verhältniß nicht von jeher erkannt? ist nicht sogar alle Theorie neuerer Zeit von dem bestimmten Grundsatz ausgegangen, daß die Kunst die Nachahmerin der Natur seyn solle? Wohl war dem so: aber was sollte dieser weite allgemeine Grundsatz dem Künstler frommen bei der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieser fast so viele Vorstellungen als verschiedene Lebensweisen gibt. Ist sie doch dem einen nichts mehr als das todte Aggregat einer unbestimmbaren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in den er sich die Dinge wie in ein Behältniß gestellt denkt; dem andern nur der Boden, von dem er seine Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft seyn, wenn man den allgemeinen Zustand der Wissenschaften in der Zeit seiner ersten Entstehung kennt. Sonderbar genug, wenn eben die, welche alles Leben der Natur verleugnet, es in der Kunst zur Nachahmung aufstellten! Ihnen konnten die Worte des tiefsinnigen Mannes gelten: Eure lügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur dieselbe Gewaltthat auszuüben?[1]

[1] Worte J. G. Hamanns in dem Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 189, gemildert nach dem Zusammenhang gegenwärtiger Rede, denn so lauten sie in des Mannes eigenem Ausdruck: „Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?“ — Möchte derjenige, dem der Verfasser die

Digitized by Google

Nicht bloß ein ſtummes, ein völlig todtes Bild war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingeboren war: ein hohles Gerüſte von Formen, von dem ein ebenſo hohles Bild auf die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen werden ſollte. Dieß war die rechte Lehre jener älteren roheren Völker, die, da ſie in der Natur nichts Göttliches ſahen, Götzen aus ihr hervorholten; indeß den ſinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Weſens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entſtanden.

Und ſollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterſchied und von jedem jedes nachahmen? Nur ſchöne Gegenſtände und auch von dieſen nur das Schöne und Vollkommene ſoll er wiedergeben. So wurde der Grundſatz näher beſtimmt, aber eben damit behauptet: in der Natur ſey das Vollkommene mit Unvollkommenem gemiſcht, das Schöne mit Unſchönem. Wie ſollte nun der, dem zu der Natur kein anderes Verhältniß als das dienſtbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterſcheiden? Die Art der Nachahmer iſt, daß ſie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als ſeine Vorzüge ſich aneignen, weil jene faßlichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und ſo ſehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in dieſem Sinn das Häßliche öfter und ſelbſt mit mehr Liebe nachgeahmt worden iſt als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Weſen in ihnen anſehen, ſondern auf die leere, abgezogene Form, ſo ſagen ſie auch unſerm Innern nichts; unſer eignes Gemüth, unſern eignen Geiſt müſſen wir daranſetzen, daß ſie uns antworten. Was iſt aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders denn das ſchaffende Leben in ihm, ſeine Kraft dazuſeyn. Nie alſo wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorſchwebt, jener tiefe dem chemiſchen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptanſicht dieſes Verhältniſſes wurde

erſte genauere Bekanntſchaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geiſtes verdankt, F. H. Jacobi, die längſt gehoffte Ausgabe der Werke Hamanns entweder noch ſelbſt übernehmen, oder durch Sein Wort beſchleunigen!

auch da, als man anfing, das Ungenügende jenes Grundſatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts ſelbſt durch die herrliche Stiftung neuer Lehre und Erkenntniß durch Johann Winkelmann. Zwar er ſetzte die Seele in der Kunſt in ihre ganze Wirkſamkeit wieder ein, und erhob ſie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geiſtiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daß Hervorbringung idealiſcher und über die Wirklichkeit erhabener Natur ſammt dem Ausdruck geiſtiger Begriffe die höchſte Abſicht der Kunſt ſey.

Unterſuchen wir aber, in welchem Sinne von dem größten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunſt verſtanden worden, ſo findet ſich, daß auch mit dieſer Lehre die Anſicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines lebloſen Vorhandenen fortbeſtand, und die Idee einer lebendigen, ſchaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt wurde. So konnten denn auch jene idealiſchen Formen durch keine poſitive Erkenntniß ihres Weſens belebt ſeyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todten Betrachter, ſo waren es jene nicht minder; war von den letzten keine ſelbſtthätige Hervorbringung möglich, ſo auch nicht von den erſten. Der Gegenſtand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen ſich befleißigten, doch ohne den Geiſt, der ſie erfüllet. Jene ſind aber ebenſo unnahbar, ja ſie ſind unnahbarer als die Werke der Natur, ſie laſſen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geiſtige Auge hinzubringſt, die Hülle zu durchdringen und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künſtler ſeit dieſer Zeit einen gewiſſen idealiſchen Schwung und Vorſtellungen einer über die Materie erhabenen Schönheit, aber dieſe Vorſtellungen waren wie ſchöne Worte, denen die Thaten nicht entſprechen. Hatte früherer Kunſtgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, ſo lehrte dieſe Anſicht nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geſchehen pflegt, mit einem raſchen Schritte auf die entgegen-

Digitized by Google

geſetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte ſie noch nicht gefunden.

Wer kann ſagen, daß Winkelmann die höchſte Schönheit nicht erkannt? Aber ſie erſchien bei ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff iſt und aus der Seele fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirkſame Band bindet nun aber beide zuſammen, oder durch welche Kraft wird die Seele ſammt dem Leib zumal und wie mit Einem Hauche geſchaffen? Liegt dieſes nicht im Vermögen der Kunſt, wie der Natur, ſo vermag ſie überhaupt nichts zu ſchaffen. Dieſes lebendige Mittelglied beſtimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So ging die Kunſt zu jener Methode über, die wir die rückſchreitende nennen möchten, weil ſie von der Form zu dem Weſen ſtrebt. Aber ſo wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen ſolche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bei aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Urſprungs eine unausfällbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Weſentliche, Letzte erwarten. Das Wunder, wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben, das Menſchliche ein Göttliches werden ſollte, bleibt aus; der magiſche Kreis iſt gezogen, aber der Geiſt, der ſich in ihm faſſen ſollte, erſcheint nicht, unfolgſam dem Rufe deſſen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Ferne ſey es von uns, hiemit den Geiſt des vollendeten Mannes ſelbſt tadeln zu wollen, deſſen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlaſſende als die bewirkende Urſache dieſer Richtung der Kunſt wurde! Heilig wie das Gedächtniß allgemeiner Wohlthäter bleibe uns ſein Andenken! Er ſtand in erhabener Einſamkeit, wie ein Gebirg, durch ſeine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsſchlag im ganzen weiten Reiche der Wiſſenſchaft, der ſeinem Streben entgegenkam.[1] Als ſeine wahren Genoſſen kamen, da

[1] Einzig iſt Winkelmann in ſeinem Zeitalter durch die Objektivität nicht allein ſeines Styls, ſondern ſeiner ganzen Betrachtungsweiſe. Es gibt eine

eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er so Großes gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geist nicht seiner Zeit, sondern

Geistesart, welche über die Dinge denken, eine andere, die sie an sich selbst, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieser Art gab Winkelmanns Geschichte der Kunst das erste Beispiel; später erst zeigte sich dieser Geist auch in andern Wissenschaften, wenn gleich mit großem Widerstreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher ist die erste Art. — Meister kannte Winkelmanns eigentliches Zeitalter nur in dieser, man müßte denn den eben genannten Hamann ausnehmen wollen. Aber ist dieser für sein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverstanden und ohne Wirkung blieb? Lessing, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, ist dadurch groß, daß er in der gänzlichen Subjektivität derselben, und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchste Meisterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinnesart, wenn auch unbewußt, sehnend sich geneigt hat, nicht allein in seiner Erkennung des Spinozismus, sondern in so mancher andern Anregung, hauptsächlich durch die Erziehung des Menschengeschlechtes. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfasser immer die Meinung ansehen müssen, als wäre Lessing mit Winkelmann ganz eines und desselben Sinnes und Meineus in Hinsicht der höchsten Absicht der Kunst. — Man höre folgende Fragmente Lessings: „Die eigentliche Bestimmung einer schönen Kunst kann nur dasjenige seyn, was sie ohne Beihülfe einer andern hervorzubringen im Stande ist. Dieses ist bei der Malerei die körperliche Schönheit. — Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zusammenbringen zu können, fiel man auf das Historienmahlen. — Der Ausdruck, die Vorstellung der Historie war nicht die letzte Absicht des Mahlers. Die Historie war bloß ein Mittel, seine letzte Absicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. — Die neuen Mahler machen offenbar das Mittel zur Absicht. Sie mahlen Historien, um Historien zu mahlen, und bedenken nicht, daß sie dadurch ihre Kunst nur zu einer Hülfe anderer Künste und Wissenschaften machen, oder wenigstens sich die Hülfe der andern Künste und Wissenschaften so unentbehrlich machen, daß ihre Kunst den Werth einer primitiven Kunst gänzlich dadurch verliert. — Der Ausdruck körperlicher Schönheit ist die Bestimmung der Mahlerey. — Die höchste körperliche Schönheit also ihre höchste Bestimmung u. s. w." (Aus Lessings Gedanken und Meinungen, zusammengestellt von Friedrich Schlegel. Th. I, S. 292). — Wie sich der scharfscheidende Lessing den Begriff einer rein-körperlichen Schönheit denken und auf diesem bestehen konnte, begreift sich wohl; zur Noth auch, wie er sich überreden konnte, daß nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darstellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Historienmalerei kein anderer übrig bleibe als eben — Vorstellung der Historie. Wenn aber Winkelmanns Lehre, wie sie besonders in der Geschichte der Kunst enthalten ist (die Monumenti inediti sind für Italiener geschrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth wie die

Digitized by Google

entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch seine Lehre die erste Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniß und Wissenschaft des Alterthums, das spätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihm zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menschliche als Werk gesetzloser Willkür angesehen und demgemäß behandelt wurde. Sein Geist war unter uns wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit uns entwölkte, und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert die Sterne desselben erblicken. Wie hat er die Leere seiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund als sein ewiges Gefühl der Freundschaft und die unauslöschliche Sehnsucht ihres Genusses, so wäre diese Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geistiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klassischen Lebens und klassischen Wirkens. Und hat er außer jener noch eine andere Sehnsucht empfunden, die ihm nicht gestillt wurde, so ist es die nach innigerer Erkenntniß der Natur. Er selbst äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen[1]; gleichsam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

erste) mit jenen Lessingschen Behauptungen in Einklang zu bringen steht; wenn es sich insbesondere als Meinung Winkelmanns erweisen läßt, daß Darstellung von Handlungen und Leidenschaften, kurz, die höchste Gattung in der Malerei nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, so bekennt der Verfasser, von Winkelmann nichts, überall nichts verstanden zu haben. Interessant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geistreichsten, was über Kunst in dem obigen Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmanns in Bezug auf äußern und innern Styl beider bleiben; die totale Verschiedenheit der beiden geistigen Behandlungsarten eines Gegenstandes muß dabei jedem einleuchtend werden.

[1] Man sehe z. B. die Dasdorfische Briefsammlung. II. Th., S. 235.

Digitized by Google

Die Natur tritt uns überall zuerſt in mehr oder weniger harter Form und Verſchloſſenheit entgegen. Sie iſt wie die ernſthafte und ſtille Schönheit, die nicht durch ſchreiende Zeichen die Aufmerkſamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene ſcheinbar harte Form geiſtig gleichſam ſchmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unſeres Geiſtes zuſammenfließt, und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müſſen über die Form hinausgehen, um ſie ſelbſt verſtändlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die ſchönſten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unweſentliche Eigenſchaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß ſind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern iſt, trägt dieß irgend etwas zu ſeiner innern Weſenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das Letzte. Nicht das Nebeneinanderſeyn macht die Form, ſondern die Art deſſelben: dieſe aber kann nur durch eine poſitive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende Kraft beſtimmt ſeyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Kryſtall wirkt, bis zu der, welche wie ein ſanfter magnetiſcher Strom in menſchlichen Bildungen den Theilen der Materie eine ſolche Stellung und Lage untereinander gibt, durch welche der Begriff, die weſentliche Einheit und Schönheit ſichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geiſt und werkthätige Wiſſenſchaft muß uns das Weſen in der Form erſcheinen, damit wir es lebendig faſſen. Kann doch alle Einheit nur geiſtiger Art und Abkunft ſeyn, und wohin trachtet alle Forſchung der Natur, wenn nicht dahin, ſelbſt Wiſſenſchaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſeyn, das Erkenntnißloſe ſelbſt nicht erkannt werden. Die Wiſſenſchaft, durch welche die Natur wirkt, iſt freilich keine der menſchlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer ſelbſt verknüpft wäre: in ihr iſt der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verſchieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichſam blind nach regelmäßiger

Digitized by Google

Geſtalt, und nimmt unwiſſend rein ſtereometriſche Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geiſtiges ſind im Materiellen. Den Geſtirnen iſt die erhabenſte Zahl und Meßkunſt eingeboren, die ſie, ohne einen Begriff derſelben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen ſelbſt unfaßlich, erſcheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln ſie gleich beſinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen ſehen, die viel herrlicher ſind als ſie ſelbſt: den Vogel, der von Muſik berauſcht in ſeelenvollen Tönen ſich ſelbſt übertrifft, das kleine kunſtbegabte Geſchöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiſt, der ſchon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menſchen, hervortritt.

Dieſe werkthätige Wiſſenſchaft iſt in Natur und Kunſt das Band zwiſchen Begriff und Form, zwiſchen Leib und Seele. Jedem Ding ſtehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt; aber wodurch geht dieſer Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die ſchaffende Wiſſenſchaft, welche mit dem unendlichen Verſtande ebenſo nothwendig verbunden iſt, wie in dem Künſtler das Weſen, welches die Idee unſinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches ſie verſinnlicht darſtellt. Iſt derjenige Künſtler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter dieſen ſchaffenden Geiſt verliehen haben, ſo wird das Kunſtwerk in dem Maße trefflich erſcheinen, in welchem es uns dieſe unverfälſchte Kraft der Schöpfung und Wirkſamkeit der Natur wie in einem Umriſſe zeigt.

Schon längſt iſt eingeſehen worden, daß in der Kunſt nicht alles mit dem Bewußtſeyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtloſe Kraft ſich verbinden muß, und daß die vollkommne Einigkeit und gegenſeitige Durchdringung dieſer beiden das Höchſte der Kunſt erzeugt. Werke, denen dieß Siegel bewußtloſer Wiſſenſchaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an ſelbſtändigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo dieſe wirkt, die Kunſt ihrem Werk mit der höchſten Klarheit des Verſtandes

Digitized by Google

zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint.

Die Lage des Künstlers gegen die Natur sollte oft durch den Ausspruch klar gemacht werden, daß die Kunst, um dieses zu seyn, sich erst von der Natur entfernen müsse, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn desselben scheint uns kein anderer seyn zu können als folgender. In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam: wäre er es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Wollte er sich aber mit Bewußtseyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandenseyn mit knechtischer Treue wiedergeben, so würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunstwerke. Er muß sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben und diese geistig zu ergreifen. Hiedurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in diesem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke, die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entstünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form seyn kann. Es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes.

Kaum zweifelhaft kann es nun seyn, was von dem so durchgängig geforderten und sogenannten Idealisiren der Natur in der Kunst zu halten sey. Diese Forderung scheinet aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengesetzt, so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisiren, er müßte es aufheben und vernichten,

Digitized by Google

um etwas Wahres und Schönes zu erſchaffen. Wie ſollte aber irgend etwas außer dem Wahren wirklich ſeyn können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle mangelloſe Seyn iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seyende darzuſtellen? oder wie ſich vornehmen, die ſogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da ſie doch ſtets unter dieſer zurückbleiben müßte? Denn gibt ſie etwa ihren Werken das ſinnlich-wirkliche Leben? Dieſe Bildſäule athmet nicht, wird von keinem Pulsſchlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieſes ſcheinbare Zurückbleiben, zeigt ſich als Folge eines und deſſelben Princips, ſobald wir nur die Abſicht der Kunſt in die Darſtellung des wahrhaft Seyenden ſetzen. Nur auf der Oberfläche ſind ihre Werke ſcheinbar belebt: in der Natur ſcheint das Leben tiefer zu dringen und ſich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unweſentlichkeit dieſer Verbindung, und daß ſie keine innige Verſchmelzung ſey, der beſtändige Wechſel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflöſung? Die Kunſt ſtellt alſo in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtſeyende als nichtſeyend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen gebildeten Sinn die bis zur Täuſchung getriebenen Nachahmungen des ſogenannt Wirklichen als im höchſten Grade unwahr erſcheinen, ja den Eindruck von Geſpenſtern machen, indeß ein Werk, in dem der Begriff herrſchend iſt, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erſt in die ächt wirkliche Welt verſetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm ſagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen iſt, alles andere aber weſenlos und eitler Schatten? Aus demſelben Grundſatz erklären ſich alle entgegengeſetzten Fälle, welche als Beiſpiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunſt angeführt werden. Wenn ſie den ſchnellen Lauf menſchlicher Jahre anhält, wenn ſie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem ſanften Reiz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachſener Söhne und Töchter in dem vollen Beſtand kräftiger Schönheit zeigt: was thut ſie anders, als daß ſie aufhebt, was unweſentlich

iſt, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, ſo dürfen wir ſagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daſeyns habe. In dieſem Augenblick iſt es, was es in der ganzen Ewigkeit iſt: außer dieſem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunſt, indem ſie das Weſen in jenem Augenblick darſtellt, hebt es aus der Zeit heraus; ſie läßt es in ſeinem reinen Seyn, in der Ewigkeit ſeines Lebens erſcheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Poſitive und Weſentliche hinweggedacht war, ſo mußte ſie als beſchränkend und gleichſam feindſelig gegen das Weſen erſcheinen, und dieſelbe Theorie, welche das falſch und unkräftig Idealiſche hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formloſe in der Kunſt hinwirken. Allerdings müßte die Form beſchränkend für das Weſen ſeyn, wäre ſie unabhängig von ihm vorhanden. Iſt ſie aber mit und durch das Weſen, wie könnte ſich dieſes beſchränkt fühlen durch das, was es ſelbſt erſchafft? Wohl möchte ihm Gewalt geſchehen durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm ſelbſt fließt. Vielmehr muß es in dieſer befriedigt ruhen und ſein Daſeyn als ein ſelbſtändiges in ſich abgeſchloſſenes empfinden. Die Beſtimmtheit der Form iſt in der Natur nie eine Verneinung, ſondern ſtets eine Bejahung. Gemeinhin denkſt du freilich die Geſtalt eines Körpers als eine Einſchränkung, welche er leidet; ſäheſt du aber die ſchaffende Kraft an, ſo würde ſie dir einleuchten als ein Maß, das dieſe ſich ſelbſt auferlegt, und in dem ſie als eine wahrhaft ſinnige Kraft erſcheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchſten angeſehen. Auf ähnliche Weiſe betrachten die meiſten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles iſt: es beſtehet aber kein Einzelnes durch ſeine Begrenzung, ſondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da dieſe Kraft der Einzelheit und alſo auch der Individualität ſich als lebendiger Charakter darſtellt, ſo hat der verneinende Begriff

derſelben nothwendig die ungenügende und falſche Anſicht des Charakteriſtiſchen in der Kunſt zur Folge. Todt und von unträglicher Härte wäre die Kunſt, welche die leere Schale oder Begrenzung des Individuellen darſtellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu ſehen, den lebendigen Begriff deſſelben. Wenn aber der Künſtler Blick und Weſen der in ihm ſchaffenden Idea erkannt, und dieſe heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für ſich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Weſen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn ſie iſt die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchſte Milde erſcheint, ſehen wir in allem Einzelnen auf Beſtimmtheit, ja zuerſt und vor allem andern auf Härte, auf Verſchloſſenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchſten Entäußerung iſt, ſo muß der Künſtler zuerſt ſich ſelbſt verleugnen und ins Einzelne hinabſteigen, die Abgeſchiedenheit nicht ſcheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form. Von ihren erſten Werken an iſt die Natur durchaus charakteriſtiſch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verſchließt ſie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in ſtrenges Metall; ſelbſt an der Schwelle des Lebens und ſchon auf organiſche Geſtalt ſinnend, ſinkt ſie von der Kraft der Form überwältiget in Verſteinerung zurück. Das Leben der Pflanze beſtehet in ſtiller Empfänglichkeit; aber in welchen genauen und ſtrengen Umriß iſt dieß duldende Leben eingeſchloſſen? Im Thierreich ſcheint erſt der Streit zwiſchen Leben und Form recht zu beginnen: ihre erſten Werke birgt ſie in harte Schalen, und wo dieſe abgelegt werden, ſchließt ſich die belebte Welt durch den Kunſttrieb wieder an das Reich der Kryſtalliſation an. Endlich tritt ſie kecker und freier hervor, und es zeigen ſich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieſelben ſind. Die Kunſt kann zwar nicht ſo tief anfangen wie die Natur. Iſt Schönheit gleich überall verbreitet, ſo gibt es doch verſchiedene Grade der Erſcheinung und Entfaltung des Weſens und damit der Schönheit; die Kunſt aber verlangt eine gewiſſe Fülle derſelben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch ſelbſt den abgeſonderten

Digitized by Google

Akkord, ſondern die vollſtimmige Melodie der Schönheit zugleich anſchlagen. Sie greift darum am liebſten unmittelbar nach dem Höchſten und Entfalteſten, der menſchlichen Geſtalt. Denn da ihr das unermeßliche Ganze zu umfaſſen nicht vergönnt iſt, und in allen andern Geſchöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menſchen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erſcheinet, ſo iſt ihr nicht nur verſtattet, ſondern ſie iſt aufgefordert, die geſammte Natur nur im Menſchen zu ſehen. Gerade darum aber, weil dieſe hier alles in Einem Punkte verſammelt, wiederholt ſie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denſelben Weg, den ſie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweitenmal in einem engeren zurück. Hier alſo entſteht die Forderung an den Künſtler, erſt im Begrenzten treu und wahr zu ſeyn, um im Ganzen vollendet und ſchön zu erſcheinen. Hier gilt es mit dem ſchaffenden Naturgeiſt, der auch in der Menſchenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht in ſchlaffem und weichlichem, ſondern in ſtarkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Poſitives iſt, muß ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verſchmelzung mannichfaltiger Formen die äußerſte Schönheit in Bildungen von höchſter Einfalt bei unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieſes iſt allerdings im Charakteriſtiſchen das letzte Ziel der Kunſt. Wie aber die ſcheinbare Uebereinſtimmung, zu der gehaltloſe Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig iſt, ſo verhält es ſich in der Kunſt mit der ſchnell erlangten äußern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geiſtloſen Nachahmung ſchöner Formen entgegenzuwirken, ſo vornehmlich auch der Neigung zu einer verzärtelten chararakterloſen Kunſt, die ſich zwar höhere Namen gibt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form ſelbſt

aufhebt, wurde von der neueren Kunstlehre nach Winkelmann nicht nur als höchstes, sondern als einziges Maß angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem sie ruht, übersehen, so geschah es, daß sogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaßt wurde. Winkelmann vergleichet die Schönheit mit dem Wasser, das, aus dem Schooß der Quelle geschöpft, je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird. Es ist wahr, daß die höchste Schönheit charakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Weltall keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem und keinem andern Verstande können wir sagen, daß die Hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebte sie nach diesem. Aus den Banden der Natur wand sie sich erst zu göttlicher Freiheit empor. Kein leicht hingesäetes Korn, nur ein tiefverschlossener Kern konnte es seyn, aus dem dieß Heldengewächs entsproß. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren verschlossenen Ernst der Bildungen früher Zeiten bis zu den Werken überfließender sinnlicher Anmuth stets der Wahrheit getreu blieb, und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblichen zu schauen vergönnt ist. Wie ihre Tragödie mit dem größten Charakter im Sittlichen beginnt, so war der Anfang ihrer Plastik der Ernst der Natur, und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und strengen schildert, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabenen und zur Einfalt entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, vereinigt werden: die Vereinigung mußte auch von der Art seyn, wie

Digitized by Google

wir ſie uns im Weltall ſelbſt gedenken können, daß nämlich die niedrigeren oder die auf geringere Eigenſchaften ſich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchſte aufgenommen wurden, in der ſie ſich zwar als beſondere gegenſeitig auslöſchten, dem Weſen und der Kraft nach aber beſtanden. Wenn wir daher dieſe hohe und ſelbſtgenügſame Schönheit nicht charakteriſtiſch nennen können, inwiefern dabei an Beſchränkung oder Bedingtheit der Erſcheinung gedacht wird, ſo wirkte in ihr das Charakteriſtiſche dennoch auch ununterſcheidbar fort, wie im Kryſtall, iſt er gleich durchſichtig, die Textur nichtsdeſtoweniger beſteht: jedes charakteriſtiſche Element wiegt, wenn auch noch ſo ſanft, mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äußere Seite oder Baſis aller Schönheit iſt die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Weſen nicht ſeyn kann, ſo iſt, wo nur immer Form iſt, in ſichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteriſtiſche Schönheit iſt daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erſt die Schönheit als Frucht ſich erheben kann; das Weſen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteriſtiſche die noch immer wirkſame Grundlage des Schönen.

Der würdigſte Kenner, dem die Götter die Natur ſammt der Kunſt zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteriſtiſche in ſeinem Verhältniß zur Schönheit mit dem Skelett in ſeinem Verhältniß zur lebendigen Geſtalt. Sollten wir das treffende Gleichniß in unſerm Sinne deuten, ſo würden wir ſagen, daß das Skelett in der Natur nicht wie in unſern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt iſt; daß Feſtes und Weiches, Beſtimmendes und Beſtimmtes ſich gegenſeitig vorausſetzen und nur miteinander ſeyn können, daß eben darum das lebendig Charakteriſtiſche ſchon die ganze aus der Wechſelwirkung von Knochen und Fleiſch, von Thätigem und Leidendem entſtandene Geſtalt ſey. Drängt auch die Kunſt, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erſt ſichtbare Knochengerüſte nach innen zurück, ſo kann es der Geſtalt und Schönheit nie entgegengeſetzt werden, da es nicht aufhört ſowohl zu dieſer als jener beſtimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges

Digitized by Google

Maß in der Kunſt gelten ſolle, wie ſie als das höchſte gilt: dieſes ſcheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müſſen, mit welcher die beſtimmte Kunſt wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreiſe das Höhere immer mit ſeinem Niedereren zugleich dar: Göttliches ſchaffend im Menſchen, wirkt ſie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund deſſelben, welcher ſeyn muß, damit im Gegenſatz mit ihm das Weſen als ſolches erſcheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menſchen ſelbſt die große Maſſe wieder zur Baſis, an der ſich das in wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Geſetzgebung, Herrſchaft, Glaubensſtiftung manifeſtirt. Wo daher die Kunſt mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muß ſie neben dem höchſten Maß der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichſam den Stoff derſelben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend entfaltet ſich hier zuerſt die verſchiedene Natur der Kunſtformen. Die Plaſtik im genaueren Sinne des Worts verſchmähet ihrem Gegenſtand den Raum äußerlich zu geben; er trägt ihn in ſich. Aber eben dieſes verbietet ihr größere Ausbreitung, ja ſie iſt genöthigt die Schönheit des Weltalls faſt auf Einem Punkte zu zeigen. Sie muß alſo unmittelbar zum Höchſten ſtreben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die ſtrengſte Ausſcheidung des gegenſeitig Widerſtrebenden erreichen. Durch die Abſonderung des rein Thieriſchen in der menſchlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinſtimmend und ſogar ſchön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltener Faune belehrt, ja ſie kann, wie der heitere Naturgeiſt ſich ſelbſt parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaß der Silenenbildungen durch die ſpielende und ſcherzende Behandlung ſelbſt von dem Druck der Materie wieder befreit erſcheinen. Immer aber iſt ſie genöthigt, ihr Werk ganz abzuſondern, um es mit ſich übereinſtimmend und zu einer Welt für ſich zu machen, indem es für ſie keine höhere Einheit gibt, in der ſich die Diſſonanz des Einzelnen auflöſen könnte. Dagegen kann die Malerei im Umfang ſchon mehr mit der Welt ſich meſſen und in epiſcher Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Therſites Raum, und was findet

Digitized by Google

nicht alles in dem großen Heldengedicht der Natur und der Geſchichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für ſelbſt; das Ganze tritt an ſeine Stelle, und was für ſich nicht ſchön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Malerei, welche ihre Geſtalten durch den beigegebenen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerſchein verbindet, das höchſte Maß der Schönheit überall angewendet, ſo entſtünde hieraus die naturwidrigſte Eintönigkeit, da, wie Winkelmann ſagt, der höchſte Begriff der Schönheit überall nur einer und derſelbe iſt und wenig Abweichungen verſtattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anſtatt daß überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entſteht, das Einzelne ihm unterworfen ſeyn ſoll. Es müſſen daher in einem ſolchen Werk Abſtufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erſt die im Mittelpunkte concentrirte volle Schönheit ſichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beſchränkt Charakteriſtiſche ſeine Stelle, und die Theorie wenigſtens ſollte den Maler nicht ſowohl auf jenen engen Raum hinweiſen, der alles Schöne concentriſch verſammelt, als an die charakteriſtiſche Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem größern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunſt der herrliche Leonardo, ſo der Meiſter hoher Schönheit, Raphael, der ſich nicht ſcheute, lieber auch das geringere Maß derſelben darzuſtellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erſcheinen, verſtand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, ſondern ſogar ihre Gleichmäßigkeit durch die Verſchiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann ſich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken, ſo iſt er doch in ſeiner Thätigkeit erſt eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beſtändig auf ein gewiſſes Gleichgewicht und beſtimmtes Maß derſelben hinwirkt, welchem dann, wenn es ungeſtört iſt, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaß der Formen entſpricht. Soll ſich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen,

Digitized by Google

ſo iſt dieß nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Urſache zur Empörung gereizt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daß dieß der Fall in Leidenſchaften ſey.

Hier ſtellt ſich uns nun jene bekannte Vorſchrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenſchaft in dem wirklichen Ausbruch ſo viel möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber dieſe Vorſchrift vielmehr umkehren und ſo ausdrücken zu müſſen, daß die Leidenſchaft eben durch die Schönheit ſelbſt gemäßigt werden ſolle. Denn es iſt ſehr zu befürchten, daß auch jene verlangte Mäßigung verneinend verſtanden werde, da die wahre Forderung vielmehr iſt, der Leidenſchaft eine poſitive Kraft entgegenzuſetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Abweſenheit der Leidenſchaften, ſondern in der Gewalt des Geiſtes über ſie beſteht: ſo wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derſelben, ſondern durch die Gewalt der Schönheit über ſie. Die Kräfte der Leidenſchaften müſſen ſich alſo wirklich zeigen, es muß ſichtbar ſeyn, daß ſie ſich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters niedergehalten werden, und an den Formen feſtgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms ſich brechen, der ſeine Ufer eben anfüllt, aber nicht überſchwellen kann. Sonſt möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur dem ſeichter Moraliſten gleichen, welche, um mit dem Menſchen fertig zu werden, lieber die Natur in ihm verſtümmeln und alles Poſitive aus den Handlungen ſo rein hinweggenommen haben, daß das Volk ſich an dem Schauſpiel großer Verbrechen weidet, um ſich noch durch den Anblick von irgend etwas Poſitivem zu erquicken.

In Natur und Kunſt ſtrebt das Weſen zuerſt nach der Verwirklichung oder Darſtellung ſeiner ſelbſt im Einzelnen. Darum zeigt ſich die größte Strenge der Form in den Anfängen beider; denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenloſe nicht erſcheinen; wäre nicht Härte, ſo könnte die Milde nicht ſeyn, und ſoll die Einheit fühlbar werden, ſo kann dieß nur durch Eigenheit, Abſonderung und Widerſtreit geſchehen. Im Beginn daher erſcheint der ſchaffende Geiſt ganz verloren in die Form, unzugänglich, verſchloſſen und ſelbſt im Großen noch herb. Je

Digitized by Google

mehr es ihm aber gelingt, ſeine ganze Fülle in Einem Geſchöpf zu vereinigen, deſto mehr läßt er allmählich von ſeiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, ſo daß er in ihr befriedigt ruht und ſich ſelbſt faßt, erheitert er ſich gleichſam, und fängt an in ſanften Linien ſich zu bewegen. Dieſes iſt der Zuſtand der ſchönſten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet daſteht, der Naturgeiſt frei wird von ſeinen Banden und ſeine Verwandtſchaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Geſtalt aufſteigt, kündigt ſich die kommende Seele an; noch iſt ſie nicht da, aber alles bereitet ſich durch das leiſe Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die ſtarren Umriſſe ſchmelzen, und mildern ſich in ſanfte; ein liebliches Weſen, das weder ſinnlich noch geiſtig, ſondern unfaßlich iſt, verbreitet ſich über die Geſtalt, und ſchmiegt ſich allen Umriſſen, jeder Schwingung der Gliedmaßen an. Dieſes, wie geſagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Weſen iſt, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unſrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erſcheint, da iſt das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Forderungen ſind befriedigt. Auch hier ſchon iſt Seele und Leib in vollkommenem Einklang; Leib iſt die Form, Anmuth iſt die Seele, obgleich nicht Seele an ſich, ſondern die Seele der Form, oder die Naturſeele.

Die Kunſt kann auf dieſem Punkt verweilen und ſtehen bleiben; denn ſchon iſt von Einer Seite wenigſtens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieſer Stufe angehaltenen Schönheit iſt die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an ſich, mit ſinnlicher Anmuth verſchmolzen: dieſe iſt die höchſte Vergöttlichung der Natur.

Der Geiſt der Natur iſt nur ſcheinbar der Seele entgegengeſetzt; an ſich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegenſatz der Dinge, aber nur damit das einige Weſen, als die höchſte Milde und Verſöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geſchöpfe ſind von dem bloßen Naturgeiſt getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menſchen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Digitized by Google

Die Seele iſt alſo im Menſchen nicht das Princip der Individualität, ſondern das, wodurch er ſich über alle Selbſtheit erhebt, wodurch er der Aufopferung ſeiner ſelbſt, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchſte iſt, der Betrachtung und Erkenntniß des Weſens der Dinge, eben damit der Kunſt, fähig wird. Sie iſt nicht mehr mit der Materie beſchäftigt, noch verkehrt ſie unmittelbar mit ihr, ſondern nur mit dem Geiſt, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erſcheinend, iſt ſie dennoch frei von dem Körper, deſſen Bewußtſeyn in ihr, in den ſchönſten Bildungen, nur wie ein leichter Traum ſchwebt, von dem ſie nicht geſtört wird. Sie iſt keine Eigenſchaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbeſondere; ſie weiß nicht, ſondern ſie iſt die Wiſſenſchaft, ſie iſt nicht gut, ſondern ſie iſt die Güte, ſie iſt nicht ſchön, wie es auch der Körper ſeyn kann, ſondern ſie iſt die Schönheit ſelber.

Zuerſt oder zunächſt zeigt ſich freilich in dem Kunſtwerk die Seele des Künſtlers durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn ſie als Einheit über ihm in ruhiger Stille ſchwebt. Aber ſie ſoll im Dargeſtellten ſichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menſchliche Weſen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgeſtellt werden; oder als einwohnende, weſentliche Güte. Beides findet auch im ruhigſten Stande ſeinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele ſich thätig und im Gegenſatz offenbaren kann; und weil es hauptſächlich die Leidenſchaften ſind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, ſo iſt allgemein angenommen, daß ſich die Schönheit der Seele vornehmlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenſchaften zeige.

Allein es iſt hier eine bedeutende Unterſcheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenſchaften zu mäßigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeiſter ſind, muß die Seele nicht herbeigerufen werden; noch kann ſie im Gegenſatz mit denſelben gezeigt werden; denn wo die Beſonnenheit noch mit dieſen ringt, iſt die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; dieſe müſſen ſchon durch die Natur des Menſchen, durch die Macht des Geiſtes gemäßigt ſeyn. Allein es gibt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der beſonnene Geiſt ſelbſt

Digitized by Google

alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das ſie mit dem ſinnlichen Daſeyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd ſeyn ſollte, unterworfen wird, wo der Menſch ſich nicht durch bloße Naturkräfte, ſondern durch ſittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel ſeines Lebens angegriffen fühlt, wo unverſchuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligſten Gefühle der Menſchlichkeit zur Empörung aufruft. Es iſt dieß der Fall aller wahrhaft und im erhabenen Sinn tragiſchen Zuſtände, wie ſie uns das Trauerſpiel des Alterthums vor Augen ſtellt. Wenn blind leidenſchaftliche Kräfte aufgeregt ſind, ſo iſt der beſonnene Geiſt als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geiſt ſelbſt wie durch eine unwiderſtehliche Gewalt fortgeriſſen wird, welche Macht ſchützt da, wachend über ſie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mit leidet, wie rettet ſie ſich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunſt geſündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künſtler ſelbſt. Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feſte Formen gegründet zum Charakter geworden iſt, hat ſich die Kunſt das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmaßes die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns ſchon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältniſſe auf die große Gewalt ſchließen, welche nöthig war ſie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Weſen beruhet darauf, daß ſie ſich ſelbſt nicht kennet; wie ſie aber nicht willkürlich erworben wird, ſo kann ſie auch nicht durch Willkür verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnſinn von ſtrafenden Göttern verhängt, Bewußtſeyn und Beſinnung raubt, ſteht ſie noch als ſchützender Dämon bei der leidenden Geſtalt, und macht, daß ſie nichts Ungeſchicktes, nichts der Menſchheit Widerſtrebendes vollbringe, ſondern, wenn ſie fällt, wenigſtens als ein reines und unbeflecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele ſelbſt, aber die Ahndung

Digitized by Google

derſelben, bringt ſie ſchon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem ſie Schmerz, Erſtarrung, ja den Tod ſelbſt in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre dieſe in der äußerſten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieſer Lage zukommen? Sie rettet ſich vom Schmerz und tritt ſiegreich, nicht beſiegt, hervor, indem ſie ihr Band mit dem ſinnlichen Daſeyn aufgibt. Der Naturgeiſt mag für deſſen Erhaltung ſeine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in dieſen Kampf; aber ihre Gegenwart beſänftigt ſelbſt die Stürme des ſchmerzhaft ringenden Lebens. Jede äußere Gewalt kann auch nur äußere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflöſen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe ſelbſt aufgebend, zeigt ſie vielmehr dieſe allein im Schmerz als die das ſinnliche Daſeyn überdauernde Empfindung, und erhebt ſich ſo über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieſes iſt der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunſt, wodurch auch das Schreckliche gemäßigt wird, ſind hier in Wirkung geſetzt. Mächtigkeit der Formen, ſinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenſtandes ſelbſt lindert den Ausdruck, dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn ſelbſt wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich ſchien, durch die eintretende Erſtarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret ſich dieſe? Wir ſehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die ſchon hingeſtreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangſt allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngſten in ihren Schooß ſich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grauſamen Gottheiten, am wenigſten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir ſehen jenes alles, aber nicht für ſich, ſondern durch Schmerz, Angſt und Unwillen ſtrahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieſer bewähret ſich die Mutter als eine ſolche, die es nicht war, die es iſt, die durch ein ewiges Band mit dem Geliebten verknüpft bleibt.

Digitized by Google

Jedermann bekennt, daß Größe, Reinheit und Güte der Seele auch ihren ſinnlichen Ausdruck haben. Wie ließe ſich dieſes gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Princip ſchon ein ſeelenverwandtes und ſeelenähnliches Weſen? Es gibt nun in der Darſtellung der Seele wiederum Stufen der Kunſt, je nachdem ſie entweder mit dem bloß Charakteriſtiſchen verbunden iſt, oder mit Huld und Anmuth ſichtbar zuſammenfließt[1]. Wer ſieht nicht ein, daß ſchon in der Tragödie des Aeſchylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimiſch wohnt? Aber ſie iſt dort noch in eine herbe Hülle verſchloſſen, und theilt ſich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande ſinnlicher Anmuth fehlt. Aus dieſem Ernſt und den noch furchtbaren Grazien der erſten Kunſt konnte jedoch die Sophokleiſche Anmuth hervorgehen, und mit dieſer jene vollkommene Verſchmelzung beider Elemente, die uns zweifelhaft läßt, ob es mehr die ſittliche Grazie oder die ſinnliche Anmuth iſt, die uns in den Werken dieſes Dichters entzückt. Eben dieſes gilt von den plaſtiſchen Erzeugniſſen des noch ſtrengen Styls, im Vergleich mit denen der ſpäteren Milde.

Wenn Anmuth, außerdem daß ſie die Verklärung des Naturgeiſtes iſt, auch noch das bindende Mittel von ſittlicher Güte und ſinnlicher Erſcheinung wird, ſo leuchtet von ſelbſt ein, wie die Kunſt von allen Richtungen her gegen ſie als ihren Mittelpunkt wirken müſſe. Dieſe Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung ſittlicher Güte mit ſinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir ſie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil ſich der Naturgeiſt ſonſt überall als von der Seele unabhängig, ja gewiſſermaßen ihr widerſtrebend zeigt, ſo ſcheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinſtimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verſchmelzen; den Beſchauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der urſprünglichen Einheit des Weſens der Natur

[1] Es gibt nun in der Darſtellung der Seele wiederum Stufen der Kunſt: die erſte, wo ſie als noch unterſcheidbares Element gegenwärtig iſt, mehr an ſich, als in voller Verwirklichung; die andere, wo ſie mit Huld und Anmuth ſichtbar zuſammenfließt. (Erſte Ausgabe.)

Digitized by Google

mit dem Weſen der Seele: die Gewißheit, daß aller Gegenſatz nur ſcheinbar, die Liebe das Band aller Weſen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung iſt.

Hier geht die Kunſt gleichſam über ſich hinaus, und macht ſich ſelber wieder zum Mittel. Auf dieſem Gipfel wird auch die ſinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchſte Verhältniß der Kunſt zur Natur iſt dadurch erreicht, daß ſie dieſe zum Medium macht, die Seele in ihr zu verſichtbaren.

Wenn aber in dieſer Blüthe der Kunſt, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle früheren Stufen ſich wiederholen, ſo läßt ſich auch im Gegentheil einſehen, nach welchen verſchiedenen Richtungen die Kunſt aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Beſonders zeigt ſich die natürliche Verſchiedenheit der beiden Formen bildender Kunſt hier in ihrer größten Wirkſamkeit. Denn für die Plaſtik, da ſie ihre Ideen durch körperliche Dinge darſtellt, ſcheint das Höchſte eben in dem vollkommenen Gleichgewicht zwiſchen Seele und Materie beſtehen zu müſſen; gibt ſie der letzten ein Uebergewicht, ſo ſinkt ſie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber ſcheint, daß ſie die Seele auf Koſten der Materie erhebe, indem ſie dadurch ſich ſelbſt überſteigen müßte. Der vollkommene plaſtiſche Bildner wird zwar, wie Winkelmann bei Gelegenheit des Belvederiſchen Apollo ſagt, zu ſeinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung ſeiner geiſtigen Abſicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt iſt; denn eben darauf beruhet ſeine Kunſt, das Geiſtige ganz körperlich auszudrücken. Die Plaſtik kann darum ihren wahren Gipfel nur in ſolchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit ſich bringt, alles, was ſie der Idee oder der Seele nach ſind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu ſeyn, alſo in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch ſich ſelbſt auf Götter gekommen ſeyn, und Götter erfunden haben, wenn ſie keine fand. Da ferner der Geiſt auf der tieferen Stufe wieder daſſelbe Verhältniß zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Princip

Digitized by Google

der Thätigkeit und der Bewegung, wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit iſt, ſo wird das Geſetz der Mäßigung des Ausdruckes und der Leidenſchaft ein aus ihrer Natur herfließendes Grundgeſetz ſeyn; aber dieſes Geſetz wird nicht bloß für die niederen, ſondern eben ſo für jene, wenn es erlaubt iſt ſo zu ſagen, höheren und göttlichen Leidenſchaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbetung fähig iſt: daher ſie, weil auch dieſer Leidenſchaften nur die Götter entbunden ſind auch von dieſer Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber ſcheint es mit der Malerei als mit der Skulptur beſchaffen. Denn jene ſtellt nicht wie dieſe durch körperliche Dinge, ſondern durch Licht und Farbe, alſo ſelbſt durch ein unkörperliches und gewiſſermaßen geiſtiges Mittel dar; auch gibt ſie ihre Bilder keineswegs für die Gegenſtände ſelbſt, ſondern will ſie ausdrücklich als Bilder angeſehen wiſſen. Sie legt darum ſchon an und für ſich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plaſtik, und ſcheint aus dieſem Grunde, zwar den Stoff über den Geiſt erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plaſtik unter ſich ſelbſt zu ſinken, dagegen mit deſto größerer Befugniß in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo ſie dem Höchſten nachſtrebt, wird ſie allerdings die Leidenſchaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mäßigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber ſind eben jene höheren Leidenſchaften, die auf der Verwandtſchaft der Seele mit einem oberſten Weſen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemeſſen. Ja, wenn die Plaſtik die Kraft, wodurch ein Weſen nach außen beſteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloße Leiden ſelbſt von der Materie ausſchließt, ſo mag dagegen die Malerei in dieſer zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldſamkeit verwandeln, wodurch es ſcheint, daß der Menſch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüſſe überhaupt empfänglicher werde.

Aus dieſem Gegenſatz allein ſchon erklärt ſich nicht nur das nothwendige Vorherrſchen der Plaſtik im Alterthum, der Malerei in der neueren Welt, indem jenes auch durchaus plaſtiſch geſinnt war, dieſes

Digitized by Google

aber ſogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieſes zeigt ſich, daß nach dem Plaſtiſchen in Form und Darſtellung ſtreben, nicht hinreicht; daß vor allem erfordert würde, auch plaſtiſch, d. h. antik, zu denken und zu empfinden. Iſt aber die Ausſchweifung der Plaſtik in das Maleriſche ein Verderb der Kunſt, ſo iſt die Zuſammenziehung der Malerei auf plaſtiſche Bedingung und Form eine derſelben willkürlich auferlegte Beſchränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf Einen Punkt hinwirkt, ſo darf die Malerei wie das Licht den ganzen Weltraum, ſchaffend, erfüllen.

Beweis dieſer unbeſchränkten Univerſalität der Malerei iſt die Geſchichte ſelbſt und das Beiſpiel der größten Meiſter, welche, ohne das Weſen ihrer Kunſt zu verletzen, jede beſondere Stufe derſelben für ſich zur Vollendung ausbildeten, ſo daß wir dieſelbe Folge, die in dem Gegenſtande nachgewieſen werden konnte, auch in der Hiſtorie der Kunſt wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach[1]. Denn ſo ſtellt ſich durch Michel Angelo die älteſte und mächtigſte Epoche der freigewordenen Kunſt dar, jene, wo ſie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen ſinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erſt Titanen und himmelſtürmende Giganten hervorbrachte, bevor das ſanfte Reich ſtiller

[1] Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgeſtellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweiſung Raum war. Denn leicht konnte dieſem oder jenem erinnerlich ſeyn, daß das Werk des jüngſten Gerichtes erſt nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelos Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der erſten römiſchen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beizumeſſen, als ſie verdienen, oder es von dieſem Zufall herzuleiten, daß der letzte von anfänglich noch zaghafterem Styl zur Kühnheit und Großheit vollendeter Kunſt gediehen, iſt dennoch unleugbar, nicht nur daß Michel Angelos Styl eine Baſis der Kunſt des Raphael geweſen, ſondern daß ſich durch ihn die Kunſt überhaupt erſt zu völliger Freiheit erſchwungen. — Von Correggio ſollte vielleicht weniger zweideutig geſagt ſeyn: „Durch ihn blühet das wahre goldene Zeitalter in der Kunſt", obſchon niemand leicht das Geſagte mißverſtehen oder verkennen wird, was der Verfaſſer für das eigentlich Höchſte neuerer Malerei gehalten.

Digitized by Google

Götter hervorging. So ſcheinet uns das Werk des jüngſten Gerichtes, womit als dem Inbegriff ſeiner Kunſt jener Rieſengeiſt die Sixtiniſche Halle erfüllte, mehr an die erſten Zeiten der Erde und ihrer Geburten als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgenſten Gründen organiſcher, beſonders menſchlicher Geſtalt hingezogen, vermeidet er das Schreckliche nicht, ja er ſucht es abſichtlich, und ſtört es in den dunkeln Werkſtätten der Natur aus ſeiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeußerſte der Kraft auf, und erregt er durch ſeine Darſtellungen Entſetzen, ſo iſt es der Schrecken, welchen der Fabel zufolge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plötzlich in den Verſammlungen der Menſchen erſcheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausſchließung entgegengeſetzter Eigenſchaften das Außerordentliche hervor: ſo mußte in Michel Angelo Ernſt und tiefſinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchſte rein plaſtiſcher Kraft in der Malerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Beſänftigung der erſten Gewalt und des heftigen Triebs der Geburt verklärt ſich in Seele der Naturgeiſt, und die Grazie wird geboren. Zu dieſer Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunſt durch Correggio, in deſſen Werken die ſinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit iſt. Nicht nur in den weichen Umriſſen ſeiner Geſtalten iſt dieß ſichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein ſinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meiſten ähnlich ſind. In ihm blühet das wahre goldene Zeitalter der Kunſt, welches der Erde die ſanfte Herrſchaft des Kronos verlieh: hier lächelt ſpielende Unſchuld, heitere Begier und kindliche Luſt aus offnen und fröhlichen Geſichtern, und hier werden die Saturnalien der Kunſt gefeiert. Der Geſammtausdruck jener ſinnlichen Seele iſt das Helldunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Maler die Stelle der Materie vertritt, iſt das Dunkel; und dieſes iſt der Stoff, an den er die flüchtige Erſcheinung des Lichtes und der Seele heften muß. Je mehr alſo das Dunkel mit dem Hellen verſchmilzt, ſo daß aus beiden nur Ein Weſen und gleichſam Ein Leib

Digitized by Google

und Eine Seele wird, deſto mehr erſcheint das Geiſtige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geiſtes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der erſten Freiheit, verdrungen iſt, Form und Geſtalt durch das Vorgefühl der Seele verſchönt ſind: klärt ſich der Himmel auf, das gemilderte Irdiſche kann ſich mit dem Himmliſchen, dieſes hinwiederum mit dem ſanft Menſchlichen verbinden. Raphael nimmt Beſitz vom heitern Olymp, und führt uns mit ſich von der Erde hinweg in die Verſammlung der Götter, der bleibenden, ſeligen Weſen. Die Blüthe des gebildetſten Lebens, der Duft der Phantaſie, ſammt der Würze des Geiſtes hauchen vereint aus ſeinen Werken. Er iſt nicht mehr Maler, er iſt Philoſoph, er iſt Dichter zugleich. Der Macht ſeines Geiſtes ſtehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darſtellt, ſo ſind ſie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunſt ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menſchlichem faſt nur in Einem Punkte ſeyn kann, ſo iſt ſeinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus konnte die Malerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch ſich weiter bewegen, und was auch bei der ſpäteren Wiedererneuerung der Kunſt unternommen und nach welchen verſchiedenen Richtungen hin ſie ſich verſucht hat, ſo ſcheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der großen Meiſter mit einer Art von Nothwendigkeit zu ſchließen. Wie den Kreis der alten Göttergeſchichten die neue Fabel der Pſyche ſchließt: ſo konnte die Malerei durch das Vorgewicht, das ſie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunſtſtufe gewinnen. Zu dieſer trachtete Guido Reni, und wurde der eigentliche Maler der Seele. Dahin ſcheint uns ſein ganzes, oft ungewiſſes und in manchem Werke ins Unbeſtimmte ſich verlierendes Streben gedeutet werden zu müſſen, deſſen Aufſchluß neben vielleicht wenigen andern das Meiſterbild ſeiner Kunſt geben möchte, das in der großen Sammlung unſeres Königes zur allgemeinen Bewunderung aufgeſtellt iſt. In der Geſtalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau iſt alles plaſtiſch Herbe und Strenge bis auf die

Digitized by Google

letzte Spur getilgt; ja ſcheint nicht in ihr die Malerei ſelbſt, wie die freigelaſſene der harten Formen entbundene Pſyche auf eignen Fittichen ſich zur Verklärung emporzuſchwingen? Hier iſt kein Weſen, das mit entſchiedener Naturkraft nach außen beſteht; Empfänglichkeit und ſtille Duldſamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleiſch, deſſen Eigenſchaft die welſche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verſchieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie ſie dem anbetenden Papſt und einer Heiligen erſcheinet. Iſt freilich die Bemerkung gegründet, daß das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums iſt, ſo liegt der Grund dieſer Aehnlichkeit doch gewiß nicht in einer bloß willkürlichen Nachahmung; vielleicht daß ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentiniſche Niobe ein Aeußerſtes für die Plaſtik und die Darſtellung der Seele in ihr iſt, ſo das uns bekannte Bild ein Aeußerſtes für die Malerei, welche hier ſogar das Bedürfniß von Schatten und Dunkel abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Malerei ihrer beſondern Beſchaffenheit wegen zugeſtanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen, ſo werden doch Lehre und Unterricht am beſten thun, ſtets nach jener urſprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunſt allein immer neu erzeugt werden kann, da ſie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig ſtille ſtehen oder in beſchränkte Manier ausarten muß. Denn auch jenes höhere Leiden ſtreitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Weſens, deſſen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunſt berufen iſt. Der rechte Sinn wird ſich ſtets erfreuen, ein Weſen auch von ſeiner individuellen Seite würdig und ſo viel möglich ſelbſtändig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Luſt auf ein Geſchöpf herabſehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit ſeiner Natur auch kräftig nach außen und durch ſein ſinnlich wirkſames Daſeyn behauptete.

Wir haben geſehen, wie aus der Tiefe der Natur[1] das Kunſtwerk

[1] Dieſe ganze Abhandlung weiſt die Baſis der Kunſt und alſo auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach; was indeß Lehre der heutigen

Digitized by Google

emporwachsend mit Bestimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth sich verklärt, zuletzt

Philosophie sey, ist den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer besser bewußt als den Urhebern derselben. So erfuhren wir durch das Mittel einer sonst mit Recht geschätzten Zeitschrift von einem solchen Kenner vor kurzem: daß es zufolge der neuesten Aesthetik und Philosophie — (ein weitschichtiger Begriff, worin von namhaften Halbkennern aus dem Haufen alles Mißfällige zusammengeworfen wird, vermuthlich um es desto besser über den Haufen zu werfen) — nur eine Kunstschönheit, aber keine Naturschönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueste Philosophie, deßgleichen Aesthetik, eine solche Behauptung aufgestellt; erinnerten wir uns nicht in diesem Augenblick, welchen Begriff Richter dieser Art mit dem Wort Natur, besonders in der Kunst, zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler meint es übrigens mit jener Meinung selbst nicht übel; vielmehr sucht er ihr durch einen strengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neuesten Philosophie, selbst zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! „Das Schöne sey die Erscheinung des Göttlichen im Irdischen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur sey nun zwar auch Erscheinung des Göttlichen, aber diese — seit dem Anfang der Zeit gewesene und bis ans Ende der Tage dauernde Natur, wie sich der Wohlunterrichtete näher ausdrückt — erscheine nicht des Menschen Geiste, und nur in ihrer Unendlichkeit sey sie schön." — Wir mögen diese Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, so ist hier der Widerspruch, daß die Schönheit Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit schön seyn solle. Doch sich selbst bezweifelnd wendet der Kenner ein, daß jeder Theil eines schönen Werkes doch auch noch schön sey, z. B. die Hand oder der Fuß einer schönen Bildsäule. Aber (so löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuß von einem solchen Koloß (der Natur nämlich)? Der philosophische Kenner gibt hiemit den Werth und die Erhabenheit seines Begriffs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet sie in der unermeßlichen Ausdehnung. Daß eine wahre wesentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie ist, ist eine Uebertreibung, zu der sich der billige Mann gewiß nicht versteigt, spricht er gleich die Sprache der neuesten Philosophie. Und daß der Mensch z. B. noch wohl etwas mehr denn nur Hand und Fuß der Natur seyn könnte — wohl eher das Auge —, Hand und Fuß aber außerdem auch wohl noch zu finden wären — könnte nicht ohne Ausschweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage selbst nicht vernichtend genug geschienen haben, und die rechte philosophische Anstrengung beginnt erst. Es sey allerdings wahr, meint der Treffliche, daß jedes Einzelne in der Natur eine Erscheinung des Ewigen und Göttlichen — doch wohl in diesem Einzelnen? — sey; aber das Göttliche erscheint nicht als göttlich, sondern als irdisch und vergänglich. — Das ist philosophische Kunst zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais

Digitized by Google

zur Seele gelangt; aber getrennt mußte vorgestellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reife gediehenen Kunst nur Eine That ist.

die Schatten im Schattenspiel kommen und gehen, so erscheint das Göttliche im Irdischen, und erscheint auch wieder nicht, wie der Künstler es will. Doch dieses ist nur Vorspiel zu einer nachfolgenden Schlußkette, deren Glieder besonderer Auszeichnung werth sind. 1) „Das Einzelne, als solches, stellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens — und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, sondern ein Beispiel davon, dadurch, daß es wird und vergeht.“ (So könnte man auch von einem *schönen* Gemälde sagen, es stellt ein Beispiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieses fängt erst allmählich an, seine Farbenstimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen). 2) „Nun aber erscheint in der Natur *nichts*, als Einzelnes“ (vorhin aber war alles Einzelne eine Erscheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Also kann nichts in der Natur schön seyn, weil das Göttliche, welches *doch wohl* dauernd und bleibend (in der Zeit versteht sich!) erscheinen muß, dauernd und bleibend im Irdischen erscheinen müßte, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches ist. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwei erwähnt werden sollen. Die Behauptung Nr. 2, daß in der Natur nichts als Einzelnes erscheine; zuvor aber waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes ist, drei Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erscheint, C) das in dieser Verbindung Gewordene, zugleich Göttliche und Irdische. Nun vergißt aber der Bescheidene, der kurz zuvor sein Antlitz im Spiegel der neuesten Philosophie beschaut, ganz wie es gestaltet war. Er sieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweisen steht, daß es nicht das Schöne ist, da es nach seiner eignen Erklärung nur das C seyn sollte. Er wird nun nicht im Gegentheil sagen wollen, daß das C nicht *erscheine*; denn auch das hatte er schon anders gemeint. Denn A (das Göttliche) erscheint nicht für sich, sondern nur durch das Einzelne, B; also in C. B aber *ist* überhaupt nur, inwiefern A in ihm erscheint, also auch nur in C; gerade C also ist das einzige wirklich Erscheinende. — Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schlußsatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, fast nur als Anfrage eingeschobenen Nebensatz: das Göttliche, als solches, müßte *doch wohl* bleibend und dauernd erscheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des an-sich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit Bleibenden und endlos Dauernden verwechselt, und verlangt das letzte, wenn er das erste sehen soll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos Fortdauernden erscheinen kann, so mag er zusehen, woher er eine Erscheinung desselben in der Kunst, also ein Kunstschönes, erweisen kann. — Es kann nicht fehlen, daß dieser gründlich belehrte Mann zu anderer Zeit hingeht und wieder andern den Mißbrauch der neuesten Philosophie vielleicht nicht

Digitized by Google

Dieſe geiſtige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweiſung erſchaffen. Sie iſt das reine Geſchenk der Natur, welche hier zum zweitenmale ſich ſchließt, indem ſie, ganz ſich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geſchöpf legt. Aber wie im großen Gange der Kunſt jene Stufen nacheinander erſchienen, bis ſie auf der höchſten alle zu Einer wurden, ebenſo kann auch im Einzelnen gediegene Bildung nur da entſpringen, wo ſie vom Keim und von der Wurzel an geſetzmäßig bis zur Blüthe ſich geſteigert hat.

Die Forderung, daß die Kunſt wie alles andere Lebendige von den erſten Anfängen ausgehen und, um lebendig ſich zu verjüngen, immer neu auf dieſe zurückgehen müſſe, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem ſo vielfältig geſagt worden, wie es die gebildetſte Schönheit ſchon fertig von vorhandenen Kunſtwerken abnehmen und ſo wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht ſchon das Vortreffliche, Vollendete, und wie ſollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die großen Stifter neuerer Kunſt ebenſo gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder geſehen. Auch vor ihnen ſtanden Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabene Arbeiten, welche ſie unmittelbar in Gemälde hätten übertragen können[1]. Aber dieſe Aneignung eines nicht ſelbſt erworbenen

ohne Grund verweist, durch welche Potenzenfolge immer beſſeren Verſtehens das Verſtändniß, wie man leicht ſieht, immer weiter gedeihen muß.

[1] Es kann dieß, nämlich daß vor den Stiftern der neueren Malerei Denkmäler alter Kunſt geſtanden, nicht einmal von den erſten oder älteſten derſelben behauptet werden. Denn wie der würdige Fiorillo in ſeiner Geſchichte der zeichnenden Künſte, Th. I, S. 69, ausdrücklich bemerkt, ſo waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemälde und Statuen wieder entdeckt; ſie lagen vernachläſſigt unter der Erde. „Niemand konnte daher daran denken, ſich nach den Muſtern, die uns die Alten hinterlaſſen, zu bilden, und der einzige Gegenſtand des Studiums für die Maler war die Natur. Aß den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, daß er ſie ſchon fleißig zu Rathe gezogen.“ Auf dieſem Pfade, der auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach ſeinem Beiſpiele fort, bis, wie derſelbe Geſchichtſchreiber S. 286 bemerkt, das Mediciſche Haus (namentlich mit Cosmus) anfing, Denkmäler der alten Kunſt aufzuſuchen. „Vorher mußten ſich die Künſtler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot,

Digitized by Google

und darum auch unverständlichen Schönen befriedigte einen Kunsttrieb nicht, der durchaus auf das Ursprüngliche ging, und aus dem das Schöne frei und urkräftig sich wieder erzeugen sollte. Sie scheuten sich darum nicht, einfältig, kunstlos, trocken gegen jene erhabenen Alten zu erscheinen, und die Kunst lange in unscheinbarer Knospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, daß wir diese Werke älterer Meister, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewissen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Bestrebens und der große Ernst ihrer stillen freiwilligen Beschränktheit Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie diese sich zu den Alten verhielten, so verhält sich zu

doch hatte diese fleißige Beobachtung den Vortheil, daß dadurch eine mehr wissenschaftliche Bearbeitung der Kunst vorbereitet wurde, und die folgenden philosophischen Künstler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erscheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Gesetze zu erforschen anfingen." — Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunstwerke in dem Zeitalter dieser Meister und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derselben in dem erst späterhin aufgekommenen Sinne zur Folge. Die Kunst blieb dem einmal eingeschlagenen Wege getreu und vollendete sich ganz aus sich selbst; nichts von außen in sich aufnehmend, sondern auf eigenthümliche Weise nach dem Ziel jener Vorbilder strebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zusammentreffend. Erst mit den Zeiten der Carraccis wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anderes sagen will als Bildung des eignen Sinnes nach dem Geiste derselben, förmliches Princip, und ging besonders durch Poussin in die Kunsttheorie der Franzosen über, welche fast von allen höheren Dingen einen bloß buchstäblichen Verstand haben. Hierauf wurde durch Mengs und durch Mißverstand der Ideen Winkelmanns dasselbe auch bei uns einheimisch, und brachte der deutschen Kunst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine solche Mattheit und Geistlosigkeit mit solcher Vergessenheit des ursprünglichen Sinnes bei, daß selbst einzelne Auflehnungen dagegen meist wieder nur mißverstandenes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungssucht in die andere noch schlimmere führte. Wer kann leugnen, daß in den letzten Zeiten sich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutscher Kunst gezeigt hat, der, wenn alles zusammenstimmte, große Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geist erwarten ließe, der in der Kunst denselben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunst und den Wissenschaften betreten worden ist, und auf dem allein eine Kunst werden könnte, die wir wahrhaft unser, d. h. eine Kunst des Geistes und der Kräfte unseres Volkes und unseres Zeitalters, nennen könnten.

Digitized by Google

ihnen das jetzige Geschlecht. Ihre Zeit und die unsrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organisch fortgewachsener Bildung zusammen: wir müssen die Kunst auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wieder erschaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch selbst jener Nachsommer der Kunst am Ende des sechszehnten und Anfang des siebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüthen auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger selbst einen neuen Stamm der Kunst pflanzen. Die vollendeten Kunstwerke aber zurücksetzen, und die noch einfältigen schlichten Anfänge derselben aufsuchen, um sie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieses wär nur ein neuer und vielleicht größerer Mißverstand; nicht sie selber wären auf das Ursprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererei, und würde heuchlerischer Schein.

Welche Aussicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus frischem Kern und von der Wurzel aufwachsende Kunst? Ist diese doch einem großen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte solchen ernsten Anfängen den Beifall der gegenwärtigen versprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichschätzung mit andern Werkzeugen verschwenderischer Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künstler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu fassen, das Ideal loben und fordern?

Die Kunst entspringet nur aus der lebhaften Bewegung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Alles, was von schweren oder kleinen Anfängen zu großer Macht und Höhe herangewachsen, ist durch Begeisterung groß geworden. So Reiche und Staaten, Künste und Wissenschaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet es aus; nur der Geist, der sich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öffentlicher Stimmung abhängig, sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Medicäischen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die großen Geister zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Verfassung, wie sie uns Perikles im Lob Athens schildert,

Digitized by Google

und die uns die milde Herrſchaft eines väterlichen Regenten ſicherer und dauernder als Volksregierung gewährt; wo jede Kraft freiwillig ſich regt, jedes Talent mit Luſt ſich zeigt, weil jedes nur nach ſeiner Würdigkeit geſchätzt wird; wo Unthätigkeit Schande iſt, Gemeinheit nicht Lob bringt, ſondern nach einem hochgeſteckten, außerordentlichen Ziel geſtrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung geſetzt wird, durch welche die Kunſt ſich erhebt, nur dann kann dieſe von ihm Vortheil ziehen; denn ſie kann ſich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunſt und Wiſſenſchaft können beide ſich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künſtler wie jeder geiſtig Wirkende nur dem Geſetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geſchrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er ſelbſt muß ſich helfen; ſo kann ihm auch nicht äußerlich gelohnt werden, da, was er nicht um ſeiner ſelbſt willen hervorbrächte, alſobald nichtig wäre; ebendarum kann ihm auch niemand befehlen oder den Weg vorſchreiben, welchen er wandeln ſolle. Iſt er beklagenswerth, wenn er mit ſeiner Zeit zu kämpfen hat: ſo verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieſes? Ohne großen allgemeinen Enthuſiasmus gibt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befeſtigter Geſchmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volkes, ſondern die Stimmen einzelner willkürlich aufgeworfener Richter entſcheiden über Verdienſt, und die Kunſt, die in ihrer Hoheit ſelbſtgenügſam iſt, buhlt um Beifall und wird dienſtbar, da ſie herrſchen ſollte.

Verſchiedenen Zeitaltern wird eine verſchiedene Begeiſterung zu Theil. Dürfen wir keine für dieſe Zeit erwarten, da die neue jetzt ſich bildende Welt, wie ſie theils ſchon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden iſt, mit allen Maßſtäben bisheriger Meinung nicht mehr gemeſſen werden kann, alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem ſich Natur und Geſchichte lebendiger wieder aufgeſchloſſen, auch der Kunſt ihre großen Gegenſtände zurückgeben? Aus der Aſche des Dahingeſunkenen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anfachen

Digitized by Google

wollen, iſt eitle Bemühung. Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen ſelbſt vorgeht, iſt fähig, die Kunſt aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wiſſen, ein neuer Glaube vermögend, ſie zu der Arbeit zu begeiſtern, wodurch ſie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunſt, die nach allen Beſtimmungen dieſelbe wäre wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt ſich die Natur. Ein ſolcher Raphael wird nicht wieder ſeyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weiſe zum Höchſten der Kunſt gelangt iſt. Laſſet nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunſt wird wie die frühere in ihren erſten Werken das Ziel ihrer Beſtimmung zeigen: in der Bildung des beſtimmt Charakteriſtiſchen ſchon, geht ſie anders aus einer friſchen Urkraft hervor, iſt, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beiden ſchon die Seele vorherbeſtimmt. Werke, die auf ſolche Art entſpringen, ſind auch in anfänglicher Unvollendung ſchon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunſt hauptſächlich das Vaterland im Auge. War doch ſchon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunſt in Italien wieder erweckte, aus einheimiſchem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunſt unſeres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutſch, und doch wie verwandt jenem, deſſen ſüße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchſten Reife brachte. Dieſes Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neueren Europa ausgegangen, deſſen Geiſteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Geſetze gegeben, und am tiefſten von allen die Erde durchforſcht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der erſten Urſachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt, dieſes Volk muß in einer eigenthümlichen Kunſt endigen.

Wenn die Schickſale der Kunſt abhängig ſind von den allgemeinen Schickſalen des menſchlichen Geiſtes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächſte Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem

Digitized by Google

menſchlichen Verſtande Freiheit, dem Geiſte Flügel, menſchenfreundlichen Ideen Wirkſamkeit gegeben hat, indeß gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunſtanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutſcher Kunſt mit ihm vereiniget worden. Ja die Künſte und Wiſſenſchaften ſelbſt, wären ſie ſonſt überall verbannt, würden eine Freiſtatt unter dem Schutz des Thrones ſuchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verſchönert, angeſtammte Kunſtliebe verherrlichet, durch welche auch der junge Fürſt, den in dieſen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden iſt. Hier würden ſie die Samen eines künftigen kräftigen Daſeyns überall ausgeſtreut, hier ſchon erprobten Gemeinſinn und befeſtigt unter dem Wechſel der Zeiten wenigſtens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthuſiasmus finden, des für das Vaterland und für den König, um Deſſen Heil und Erhaltung bis zum äußerſten Ziel menſchlicher Jahre heißere Wünſche in keinem Tempel aufſteigen können, als in dieſem, den Er den Wiſſenſchaften erbauet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Philosophische Untersuchungen

über das

Wesen der menschlichen Freiheit

und die

damit zusammenhängenden Gegenstände.

1809.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorbericht[1].

Ueber die folgende Abhandlung findet der Verfasser nur weniges zu bemerken.

Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden.

Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf natur-

[1] Diese Bemerkungen bildeten ursprünglich einen Theil der Vorrede zu Schellings Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, wo die Abhandlung zuerst erschien. D. H.

Digitized by Google

philoſophiſche Unterſuchungen beſchränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philoſophie und Religion gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darſtellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erſte iſt, worin der Verfaſſer ſeinen Begriff des ideellen Theils der Philoſophie mit völliger Beſtimmtheit vorlegt, ſo muß er, wenn jene erſte Darſtellung einige Wichtigkeit gehabt haben ſollte, ihr dieſe Abhandlung zunächſt an die Seite ſtellen, welche ſchon der Natur des Gegenſtandes nach über das Ganze des Syſtems tiefere Aufſchlüſſe als alle mehr partiellen Darſtellungen enthalten muß.

Obgleich der Verfaſſer über die Hauptpunkte, welche in derſelben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Bös, Perſönlichkeit u. ſ. w. ſich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift Philoſophie und Religion ausgenommen), ſo hat dieß nicht verhindert, ihm beſtimmte, ſogar dem Inhalt dieſer — wie es ſcheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemeſſene Meinungen darüber nach eignem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene ſogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundſätzen des Verfaſſers, manches Verkehrte wie über andere ſo auch über dieſe Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn ſollte zwar, ſo ſcheint es, nur ein fertiges, beſchloſſenes Syſtem haben können. Dergleichen hat der Verfaſſer bis jetzt nie aufgeſtellt, ſondern nur einzelne Seiten eines ſolchen (und auch dieſe oft nur in einer einzelnen, z. B. polemiſchen, Beziehung) gezeigt; ſomit ſeine Schriften für Bruchſtücke eines Ganzen erklärt, deren Zuſammenhang einzuſehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als ſich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein beſſerer Wille, als ſich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wiſſenſchaftliche Darſtellung ſeines Syſtems iſt, da ſie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchſtwenigen verſtanden worden. Gleich nach Erſcheinung dieſes Fragments fing das Verleumden und Verfälſchen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Ueberſetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialiſchere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloſer poetiſcher Taumel ſich der Köpfe bemächtigt hatte) die

Digitized by Google

ſchlimmſte Gattung war. Jetzt ſcheint ſich wieder eine geſundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder geſucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die ſich mit den Sentenzen der neuen Philoſophie wie franzöſiſche Theaterhelden geſpreizt oder wie Seiltänzer geberdet haben, allgemein für das zu erkennen, was ſie iſt; zugleich haben die andern, die das erhaſchte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel abſangen, endlich einen ſo allgemeinen Ekel erregt, daß ſie bald kein Publikum mehr finden werden; beſonders, wenn nicht bei jeder unverſtändigen Rhapſodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftſtellers zuſammengebracht ſind, von übrigens nicht übelwollenden Beurtheilern geſagt wird, ſie ſey nach deſſen Grundſätzen verfaßt. Behandeln ſie lieber jeden ſolchen als Original, was doch im Grunde jeder ſeyn will, und was in gewiſſem Sinne auch recht viele ſind.

So möge denn dieſe Abhandlung dienen, manches Vorurtheil von der einen, und manches loſe und leichte Geſchwätz von der andern Seite niederzuſchlagen.

Schließlich wünſchen wir, es mögen die, welche den Verfaſſer von dieſer Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenſo unumwunden darlegen, als es hier geſchehen iſt. Wenn vollkommene Herrſchaft über ſeinen Gegenſtand die freie kunſtreiche Ausbildung deſſelben möglich macht, ſo können doch die künſtlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philoſophie ſeyn. Noch mehr aber wünſchen wir, daß der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige, und nicht der die Deutſchen nur zu oft beherrſchende Sektengeiſt die Gewinnung einer Erkenntniß und Anſicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, den 31. März 1809.

Digitized by Google

Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit können theils den richtigen Begriff derſelben angehen, indem die Thatſache der Freiheit, ſo unmittelbar das Gefühl derſelben einem jeden eingeprägt iſt, doch keineswegs ſo ſehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um ſie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; theils können ſie den Zuſammenhang dieſes Begriffs mit dem Ganzen einer wiſſenſchaftlichen Weltanſicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln beſtimmt werden kann, und die Nachweiſung ſeines Zuſammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erſt die letzte wiſſenſchaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweiſe der Fall ſeyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, ſondern einer der herrſchenden Mittelpunkte des Syſtems ſeyn muß: ſo fallen jene beiden Seiten der Unterſuchung hier, wie überall, in eins zuſammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge ſoll zwar der Begriff der Freiheit mit dem Syſtem überhaupt unverträglich ſeyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anſpruch machende Philoſophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Verſicherungen der Art iſt es nicht leicht zu ſtreiten; denn wer weiß, welche beſchränkende Vorſtellungen ſchon mit dem Wort Syſtem verbunden worden ſind, ſo daß die Behauptung zwar etwas ſehr Wahres, aber auch ſehr Gewöhnliches ausſagt. Oder iſt dieſes die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerſtreite der Begriff von Syſtem überhaupt und an ſich: ſo iſt ſonderbar, daß, da die

Digitized by Google

individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weiſe mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realiſtiſch oder idealiſtiſch gedacht werde) zuſammenhängt, irgend ein Syſtem, wenigſtens im göttlichen Verſtande, vorhanden ſeyn muß, mit dem die Freiheit zuſammenbeſteht. Im Allgemeinen behaupten, daß dieſes Syſtem nie zur Einſicht des menſchlichen Verſtandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem ſie verſtanden wird, die Ausſage wahr oder falſch ſeyn kann. Es kommt auf die Beſtimmung des Princips an, mit welchem der Menſch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer ſolchen Erkenntniß anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles ſagt: der Grammatiker und der Unwiſſende können ſie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menſchen entſpringend vorſtellen, Eigenſchaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philoſophie hat, fremd ſeyn müſſen; wer aber von der phyſiſchen Theorie ausgehe und wiſſe, daß es eine ganz alte Lehre ſey, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgeſprochen worden ſey), werde verſtehen, daß der Philoſoph eine ſolche (göttliche) Erkenntniß behaupte, weil er allein, den Verſtand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in ſich den Gott außer ſich begreife[1]. Allein es iſt bei denen, welche der Wiſſenſchaft abhold ſind, einmal herkömmlich, unter dieſer eine Erkenntniß zu verſtehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig iſt. Kürzer oder entſcheidender wäre, das Syſtem auch im Willen oder Verſtande des Urweſens zu leugnen; zu ſagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für ſich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die abſolute Subſtanz ſey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Perſönlichkeit beſtehende Gefühl, nur durch einen Machtſpruch zurückgewieſen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden wird. So mußte die Fichteſche Lehre ihre Anerkennung der

[1] Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 283. ed. Fabric.

Einheit, wenn auch in der dürftigen Geſtalt einer ſittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch ſie aber unmittelbar in Widerſprüche und Unſtatthaftigkeiten gerieth. Es ſcheint daher, daß, ſo viel auch für jene Behauptung von dem bloß hiſtoriſchen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Syſtemen, ſich anführen läßt — (aus dem Weſen der Vernunft und Erkenntniß ſelbſt geſchöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zuſammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltanſicht wohl immer Gegenſtand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflöſung der Begriff der Freiheit ſelber wankend, die Philoſophie aber völlig ohne Werth ſeyn würde. Denn dieſe große Aufgabe allein iſt die unbewußte und unſichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigſten bis zum höchſten; ohne den Widerſpruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philoſophie allein, ſondern jedes höhere Wollen des Geiſtes in den Tod verſinken, der jenen Wiſſenſchaften eigen iſt, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abſchwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, ſcheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um ſich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Urſache zum Triumph wäre.

Beſtimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche Syſtem der Vernunft ſey Pantheismus, dieſer aber unvermeidlich Fatalismus[1]. Es iſt unleugbar eine vortreffliche Erfindung um ſolche allgemeine Namen, womit ganze Anſichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem Syſtem den rechten Namen gefunden, ſo ergibt ſich das Uebrige von ſelbſt, und man iſt der Mühe, ſein Eigenthümliches genauer zu unterſuchen, enthoben. Auch der Unwiſſende kann, ſobald ſie ihm nur angegeben ſind, mit deren

[1] Frühere Behauptungen der Art ſind bekannt. Ob die Aeußerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: „der Pantheismus iſt das Syſtem der reinen Vernunft“ etwa einen andern Sinn haben könne, laſſen wir dahingeſtellt.

Digitized by Google

Hülfe über das Gedachtetſte aburtheilen. Dennoch kommt bei einer ſo außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Beſtimmung des Begriffs an. Denn ſo möchte wohl nicht zu leugnen ſeyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftanſicht in irgend einem Sinn zu dieſer Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterſchied. Daß ſich der fatalistiſche Sinn damit verbinden läßt, iſt unleugbar; daß er aber nicht weſentlich damit verbunden ſey, erhellt daraus, daß ſo viele gerade durch das lebendigſte Gefühl der Freiheit zu jener Anſicht getrieben wurden. Die meiſten, wenn ſie aufrichtig wären, würden geſtehen, daß, wie ihre Vorſtellungen beſchaffen ſind, die individuelle Freiheit ihnen faſt mit allen Eigenſchaften eines höchſten Weſens im Widerſpruch ſcheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar iſt. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöſcht, ſo und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Abſolute Cauſalität in Einem Weſen läßt allen andern nur unbedingte Paſſivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltweſen von Gott, und daß ſelbſt ihre Fortdauer nur eine ſtets erneute Schöpfung iſt, in welcher das endliche Weſen doch nicht als ein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern als dieſes beſtimmte, einzelne, mit ſolchen und keinen andern Gedanken, Beſtrebungen und Handlungen producirt wird. Sagen, Gott halte ſeine Allmacht zurück, damit der Menſch handeln könne, oder er laſſe die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott ſeine Macht einen Augenblick zurück, ſo hörte der Menſch auf zu ſeyn. Gibt es gegen dieſe Argumentation einen andern Ausweg, als den Menſchen mit ſeiner Freiheit, da ſie im Gegenſatz der Allmacht undenkbar iſt, in das göttliche Weſen ſelbſt zu retten, zu ſagen, daß der Menſch nicht außer Gott, ſondern in Gott ſey, und daß ſeine Thätigkeit ſelbſt mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von dieſem Punkt aus ſind Myſtiker und religiöſe Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menſchen mit Gott gelangt, der dem innigſten Gefühl ebenſo ſehr

Digitized by Google

oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen ſcheint. Ja die Schrift ſelbſt findet eben in dem Bewußtſeyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und ſind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freiheit ſtreiten, welche ſo viele in Anſehung des Menſchen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus iſt allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer beſtehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterſcheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klaſſiſch angenommenen Spinoza ſich findet, läßt ſich kaum denken. Gott iſt das, was in ſich iſt und allein aus ſich ſelbſt begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern iſt, und nur aus dieſem begriffen werden kann. Offenbar ſind dieſer Unterſcheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modificationen allerdings ſcheinen könnte, bloß gradweiſe oder durch ihre Einſchränkungen, ſondern toto genere von Gott verſchieden. Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott ſeyn möge, dadurch ſind ſie abſolut von Gott getrennt, daß ſie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) ſeyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter iſt, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieſer der allein ſelbſtändige und urſprüngliche, der allein ſich ſelbſt bejahende iſt, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund ſich verhalten kann. Bloß unter dieſer Vorausſetzung gelten andere Eigenſchaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott iſt ſeiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge ſeines Daſeyns, d. h. abgeleiteter Weiſe. Eben dieſes Unterſchieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zuſammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zuſammenfaſſung das ſeiner Natur nach Abgeleitete in das ſeiner Natur nach Urſprüngliche übergehen kann, ſo wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie

Digitized by Google

zuſammengenommen dieſe ausmachen können, da ſie als Ganzes ihnen dem Begriff nach nothwendig vorangeht. Abgeſchmackter noch iſt die Folgerung, daß bei Spinoza ſogar das einzelne Ding Gott gleich ſeyn müſſe. Denn wenn auch der ſtarke Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott iſt, bei ihm ſich fände, ſo ſind die Elemente des Begriffs ſo widerſprechend, daß er ſich unmittelbar im Zuſammenfaſſen wieder zerſetzt. Ein modificirter, d. h. abgeleiteter, Gott iſt nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch dieſen einzigen Zuſatz tritt das Ding wieder an ſeine Stelle, durch die es ewig von Gott geſchieden iſt. Der Grund ſolcher Mißdeutungen, welche auch andere Syſteme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverſtändniß des Geſetzes der Identität oder des Sinns der Copula im Urtheil. Iſt es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat ausſagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zuſammenhang dieſer beiden ausgeſagt werde — indem z. B. der Satz: dieſer Körper iſt blau, nicht den Sinn hat, der Körper ſey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper iſt, auch blau, ſondern nur den, daſſelbe, was dieſer Körper iſt, ſey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: ſo iſt doch dieſe Vorausſetzung, welche eine völlige Unwiſſenheit über das Weſen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgeſetzes zu unſrer Zeit beſtändig gemacht worden. Es ſey z. B. der Satz aufgeſtellt: das Vollkommene iſt das Unvollkommene, ſo iſt der Sinn der: das Unvollkommene iſt nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen iſt, ſondern durch das Vollkommene, das in ihm iſt; für unſre Zeit aber hat er dieſen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene ſind einerlei, alles iſt ſich gleich, das Schlechteſte und das Beſte, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute iſt das Böſe, welches ſo viel ſagen will: das Böſe hat nicht die Macht, durch ſich ſelbſt zu ſeyn; das in ihm Seyende iſt das (an und für ſich betrachtet) Gute: ſo wird dieß ſo ausgelegt: der ewige Unterſchied von Recht und Unrecht, Tugend und Laſter werde geleugnet, beide ſetzen logiſch das Nämliche.

Digitized by Google

Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn iſt: daſſelbe (in der letzten Inſtanz), welches Weſen der ſittlichen Welt iſt, ſey auch Weſen der Natur, ſo wird dieß ſo verſtanden: das Freie ſey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen iſt. Das Nämliche geſchieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins iſt; welcher ſo ausgelegt wird: die Seele ſey materiell, Luft, Aether, Nervenſaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das ſcheinbar Nothwendige an ſich ein Freies ſey, ob es gleich ebenſo gut aus dem Satze zu nehmen iſt, wird wohlbedächtig bei Seite geſetzt. Bei ſolchen Mißverſtändniſſen, die, wenn ſie nicht abſichtlich ſind, einen Grad von dialektiſcher Unmündigkeit vorausſetzen, über welchen die griechiſche Philoſophie faſt in ihren erſten Schritten hinaus iſt, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefſinnige Logik unterſchied Subjekt und Prädicat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgeſetzes aus. Selbſt in dem tautologiſchen Satz, wenn er nicht etwa ganz ſinnlos ſeyn ſoll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da ſagt: der Körper iſt Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverläſſig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei dieſem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenſchaften, die ſich zu demſelben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dieß iſt der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (implicitum et explicitum) entgegengeſetzt wurden [1].

[1] Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philoſophie durch Logik umſchaffen wollte, der aber nicht zu kennen ſcheint, was ſchon Leibniz, in deſſen Fußtapfen er zu wandeln ſich vorſtellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Viſſowatius (Opp. T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula geſagt hat, zerarbeitet ſich noch immer an dieſem Irrſal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechſelt. In einem vor uns liegenden Blatt ſteht folgende von ihm herrührende Stelle: „Nach der Anfoderung Platons und Leibnizens beſteht die Aufgabe der Philoſophie in Aufweiſung der Unterordnung des Endlichen unter

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen

das Unendliche, nach der Anfoderung Xenophanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweisen der unbedingten Einheit beider". Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum befinde. Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer thun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll, über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dieß oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen sittlichen Gesellschaft würde es gewissenlos genannt werden. — Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung) der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, daß Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es scheint dieß die Art zu seyn, wie er die nöthige Medicina mentis für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, daß Personen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die sie andere für sich nehmen ließen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung — dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist — mit dem Zusammenhang in Bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffenseyn der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete Gleichheit beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z. B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen u. s. w., Consequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet.

Digitized by Google

zu vermiſchen? es iſt dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß extra, ſondern auch praeter Deum) nichts iſt, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles ſeyn; ſo daß alſo der ganze Begriff überhaupt ſich aufzulöſen und in nichts zu verfliegen ſcheint. Ohnehin fragt ſich, ob mit der Auferweckung ſolcher allgemeinen Namen viel gewonnen ſey, die in der Ketzerhiſtorie zwar in Ehren zu halten ſeyn mögen, für Produktionen des Geiſtes aber, bei denen, wie in den zarteſten Naturerſcheinungen, leiſe Beſtimmungen weſentliche Veränderungen verurſachen, viel zu grobe Handhaben ſcheinen. Es ließe ſich noch zweifeln, ob ſogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Beſtimmung anwendbar ſey. Denn wenn er außer (praeter) der Subſtanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derſelben, wofür er die Dinge erklärt, ſo iſt freilich dieſer Begriff ein rein negativer, der nichts Weſentliches oder Poſitives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächſt das Verhältniß der Dinge zu Gott zu beſtimmen, nicht aber, was ſie für ſich betrachtet ſeyn mögen. Aus dem Mangel dieſer Beſtimmung kann aber nicht geſchloſſen werden, daß ſie überall nichts Poſitives (wenn gleich immer abgeleiteter Weiſe) enthalten. Spinozas härteſter Ausdruck iſt wohl der: das einzelne Weſen ſey die Subſtanz ſelbſt, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Subſtanz = A, dieſelbe in einer ihrer Folgen betrachtet = $\frac{A}{a}$: ſo iſt das Poſitive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deßwegen $\frac{A}{a}$ = A, d. h. daß die unendliche Subſtanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Subſtanz ſchlechthin betrachtet einerlei ſey; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne beſondere Subſtanz (wenn gleich Folge von A) ſey. Dieß ſteht freilich nicht bei Spinoza; allein erſtens iſt hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; ſodann fragt ſich nur, ob die gegebene Anſicht mit dem Spinozismus an ſich unverträglich ſey. Man wird dieß ſchwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das ſind,

Digitized by Google

was im obigen Ausdruck $\frac{A}{a}$ iſt, kein entſcheidendes Mittel gegen den Spinozismus ſind. Räthſelhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Weſen der menſchlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes ſey, der als ewig (nicht als tranſitoriſch) erklärt wird. Wenn daher auch die Subſtanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$ .... nur vorübergehend wohnte, ſo würde ſie doch in jener Folge, der menſchlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weiſe von ſich ſelbſt als A geſchieden ſeyn.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung — nicht der Individualität, ſondern — der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, ſo würden eine Menge von Syſtemen, die ſich doch ſonſt weſentlich von jenem unterſcheiden, mit unter dieſen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Syſtemen, im Leibniziſchen ſo gut wie im Spinoziſchen; und eine Freiheit, wie ſie viele unter uns gedacht haben, die ſich noch dazu des lebendigſten Gefühls derſelben rühmen, wonach ſie nämlich in der bloßen Herrſchaft des intelligenten Princips über das ſinnliche und die Begierden beſteht, eine ſolche Freiheit ließe ſich, nicht zur Noth, ſondern ganz leicht und ſogar beſtimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es ſcheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den erſten Blick ſcheint, als ginge die Freiheit, die ſich im Gegenſatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, ſo kann man doch ſagen, dieſer Schein ſey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorſtellung des Identitätsgeſetzes. Dieſes Princip drückt keine Einheit aus, die ſich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progreſſiv, und darum ſelbſt unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieſes Geſetzes iſt eine unmittelbar ſchöpferiſche. Schon im Verhältniß des

Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Geſetz des Grundes iſt darum ein ebenſo urſprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deßwegen unmittelbar, und ſo wie es in ſich ſelbſt iſt, auch Grund ſeyn. Das, wovon es durch ſein Weſen Grund iſt, iſt inſofern ein Abhängiges und nach der Anſicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbſtändigkeit, hebt ſogar Freiheit nicht auf. Sie beſtimmt nicht das Weſen, und ſagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer ſeyn möge, nur als Folge von dem ſeyn könne, von dem es abhängig iſt; ſie ſagt nicht, was es ſey, und was es nicht ſey. Jedes organiſche Individuum iſt als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und inſofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es iſt nicht ungereimt, ſagt Leibniz, daß der, welcher Gott iſt, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, ſo wenig es ein Widerſpruch iſt, daß der, welcher der Sohn eines Menſchen iſt, ſelbſt Menſch ſey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht ſelbſtändig, ſo wäre dieß vielmehr widerſprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente), und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe ſich ſelber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffenſeyn in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, iſt nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdeſtoweniger hat es ein Leben für ſich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweiſt, deren es fähig iſt. Wäre das in einem andern Begriffene nicht ſelbſt lebendig, ſo wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Weſens ſelbſt, deſſen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbſtändigen iſt, völlig widerſprechen würde. Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen. Es iſt nicht einzuſehen, wie das allervollkommenſte Weſen auch an der möglich vollkommenſten Maſchine ſeine Luſt fände. Wie man auch die Art der Folge der Weſen aus Gott ſich denken möge, nie kann ſie eine mechaniſche ſeyn, kein bloßes Bewirken oder Hinſtellen,

Digitized by Google

wobei das Bewirkte nichts für ſich ſelbſt iſt; ebenſowenig Emanation, wobei das Ausfließende daſſelbe bliebe mit dem, wovon es ausgefloſſen, alſo nichts Eignes, Selbſtändiges. Die Folge der Dinge aus Gott iſt eine Selbſtoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur ſich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich iſt, in freien aus ſich ſelbſt handelnden Weſen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber ſind, ſowie Gott iſt. Er ſpricht, und ſie ſind da. Wären alle Weltweſen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, ſo müßten ſie ſchon eben darum lebendig ſeyn. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke iſt eine unabhängige Macht, für ſich fortwirkend, ja, in der menſchlichen Seele, ſo anwachſend, daß er ſeine eigne Mutter bezwingt und ſich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Urſache der Specification der Weltweſen iſt, iſt nicht wie die menſchliche, daß ſie ihren Schöpfungen bloß idealiſche Wirklichkeit ertheilt. Die Repräſentationen der Gottheit können nur ſelbſtändige Weſen ſeyn; denn was iſt das Beſchränkende unſrer Vorſtellungen als eben, daß wir Unſelbſtändiges ſehen? Gott ſchaut die Dinge an ſich an. An ſich iſt nur das Ewige, auf ſich ſelbſt Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Abſolutheit oder Göttlichkeit iſt ſo wenig widerſprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philoſophie iſt. Eine ſolche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und ſoweit es frei iſt, in Gott iſt, das Unfreie, und ſoweit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott.

So ungenügend auch für den tiefer ſehenden eine ſo allgemeine Deduktion an ſich ſelbſt iſt, ſo erhellt doch ſo viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden ſey. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinozismus entgegenſetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das Syſtem, wie es in irgend eines Menſchen Kopf ſich zuſammengefügt, ſey das Vernunftſyſtem κατ' ἐξοχήν, das ewige unveränderliche. Was verſteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie ſie in den Schriften des Mannes vorliegt, alſo z. B. auch

Digitized by Google

ſeine mechaniſche Phyſik? Oder nach welchem Princip will man hier ſcheiden und abtheilen, wo alles ſo voll außerordentlicher und einziger Conſequenz ſeyn ſoll? Es wird immer in der Geſchichte deutſcher Geiſtesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die Behauptung aufgeſtellt werden konnte: das Syſtem, welches Gott mit den Dingen, das Geſchöpf mit dem Schöpfer vermengt (ſo wurde es verſtanden) und alles einer blinden gedankenloſen Nothwendigkeit unterwirft, ſey das einzige der Vernunft mögliche — aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um ſie zu begreifen, muß man ſich den herrſchenden Geiſt eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechaniſche Denkweiſe, die in dem franzöſiſchen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchloſigkeit erſtieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutſchland fing man an, dieſe Art zu ſehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philoſophie zu halten. Da indeß urſprünglich deutſches Gemüth nie die Folgen davon mit ſich vereinigen konnte, ſo entſtand daher zuerſt der für die philoſophiſche Literatur der neueren Zeit charakteriſtiſche Zwieſpalt von Kopf und Herz: man verabſcheute die Folgen, ohne ſich von dem Grund der Denkweiſe ſelbſt befreien oder zu einer beſſern erheben zu können. Ausſprechen wollte man dieſe Folgen; und da deutſcher Geiſt die mechaniſche Philoſophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchſten Ausdruck faſſen konnte, ſo wurde auf dieſe Art die ſchreckliche Wahrheit ausgeſprochen: alle Philoſophie, ſchlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig iſt, iſt oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor aller Augen; das einzige noch möglich ſcheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Kriſis herbeiführen und die Deutſchen von der verderblichen Philoſophie überhaupt zurückſchrecken, ſie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweiſe längſt vorüber iſt, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich ſeyn, noch auch die nämlichen Folgen verſprechen [1].

[1] Den Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recenſion der neueren Schriften

Und hier denn ein für allemal unſre beſtimmte Meinung über den Spinozismus! Dieſes Syſtem iſt nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen ſeyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigſtens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß alſo aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fataliſt ſeyn. Der Fehler ſeines Syſtems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott ſetzt, ſondern darin, daß es Dinge ſind — in dem abſtrakten Begriff der Weltweſen, ja der unendlichen Subſtanz ſelber, die ihm eben auch ein Ding iſt. Daher ſind ſeine Argumente gegen die Freiheit ganz determiniſtiſch, auf keine Weiſe pantheiſtiſch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann ſehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache beſtimmt ſeyn müſſe, die wieder durch eine andere beſtimmt iſt u. ſ. f. ins Unendliche. Daher die Lebloſigkeit ſeines Syſtems, die Gemüthloſigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Beſtimmungen, das ſich mit der abſtrakten Betrachtungsweiſe vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig ſeine mechaniſche Naturanſicht. Oder zweifelt man, daß ſchon durch die dynamiſche Vorſtellung der Natur die Grundanſichten des Spinozismus weſentlich verändert werden müſſen? Wenn die Lehre vom Begriffenſeyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Syſtems iſt, ſo muß ſie zum wenigſten erſt belebt und der Abſtraktion entriſſen werden, ehe ſie zum Princip eines Vernunftſyſtems werden kann. Wie allgemein ſind die Ausdrücke, daß die endlichen Weſen Modificationen oder Folgen

Fichtes in den Heidelbergiſchen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 139) dem letzten ertheilt, ſich bei ſeinen polemiſchen Unternehmungen ausſchließlich an den Spinoza zu halten, weil bei dieſem allein das der Form und Conſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus — welcher nach der oben angeführten Aeußerung zugleich das Syſtem der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieſer Rath mag zwar übrigens gewiſſe Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung iſt, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wiſſenſchaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. — Oder iſt der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintlich traurige Ehre, Vernunftſyſtem zu ſeyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

Digitized by Google

von Gott ſind; welche Kluft iſt hier auszufüllen, welche Fragen ſind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in ſeiner Starrheit wie die Bildſäule des Pygmalion anſehen, die durch warmen Liebeshauch beſeelt werden müßte; aber dieſer Vergleich iſt unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußerſten Umriſſen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beſeelt wäre, erſt noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den älteſten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen ſprachen, deſto geheimnißvoller erſchienen. Mit Einem Wort, es iſt ein einſeitig-realiſtiſches Syſtem, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche deſſelben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erſtemal gebraucht wird. Es würde verdrießlich ſeyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die ſich über dieſen Punkt in den erſten Schriften des Verfaſſers finden. Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgeſprochene Abſicht ſeiner Beſtrebungen. Der Spinoziſche Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeiſtigt (und in Einem weſentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweiſe der Natur und der erkannten Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen eine lebendige Baſis, woraus Naturphiloſophie erwuchs, die als bloße Phyſik zwar für ſich beſtehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philoſophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derſelben betrachtet wurde, der erſt durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrſcht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem fähig werde. In dieſer (der Freiheit) würde behauptet, finde ſich der letzte potenzirende Akt, wodurch ſich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen iſt Urſeyn, und auf dieſes allein paſſen alle Prädicate deſſelben: Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden.

Bis zu dieſem Punkt iſt die Philoſophie zu unſrer Zeit durch den

Digitized by Google

Idealismus gehoben worden: und erſt bei dieſem können wir eigentlich die Unterſuchung unſres Gegenſtandes aufnehmen, indem es keineswegs unſre Abſicht ſeyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die ſich aus dem einſeitig-realiſtiſchen oder dogmatiſchen Syſtem gegen den Begriff der Freiheit erheben laſſen und vorlängſt erhoben worden ſind, zu berückſichtigen. Allein der Idealismus ſelbſt, ſo hoch wir durch ihn in dieſer Hinſicht geſtellt ſind, und ſo gewiß es iſt, daß wir ihm den erſten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, iſt doch ſelbſt für ſich nichts weniger als vollendetes Syſtem, und läßt uns, ſobald wir in das Genauere und Beſtimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der erſten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum Syſtem gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche ſeyen", womit auch der ſubjektive (ſich ſelbſt mißverſtehende Idealismus Fichtes beſtehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteſchen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, ſondern auch umgekehrt alles Ichheit ſey. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philoſophie zu machen, hat den menſchlichen Geiſt überhaupt, nicht bloß in Bezug auf ſich ſelbſt, in Freiheit geſetzt und der Wiſſenſchaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umſchwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealiſtiſche Begriff iſt die wahre Weihe für die höhere Philoſophie unſrer Zeit und beſonders den höheren Realismus derſelben. Möchten doch die, welche dieſen beurtheilen oder ſich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerſte Vorausſetzung deſſelben iſt; in wie ganz anderm Licht würden ſie ihn betrachten und auffaſſen! Nur wer Freiheit gekoſtet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, ſie über das ganze Univerſum zu verbreiten. Wer nicht auf dieſem Weg zur Philoſophie kommt, folgt und thut bloß andern nach, was ſie thun; ohne Gefühl weßwegen ſie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerſt Dinge an ſich von

Digitized by Google

verſchwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Poſitive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Böſen ſich zeigt, zwar vergleichungsweiſe unvollkommener als die welche im Guten, an ſich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch ſelbſt eine Vollkommenheit, die alſo, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böſes daran nennen, iſt nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unſre Vergleichung als ein Mangel erſcheint, in der Natur keiner iſt. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza ſey. Es könnte jemand verſuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Poſitive, was von Gott herkommt, ſey die Freiheit, die an ſich gegen Böſes und Gutes indifferent ſey. Allein wenn er nur dieſe Indifferenz nicht bloß negativ denkt, ſondern als ein lebendiges poſitives Vermögen zum Guten und zum Böſen, ſo iſt nicht einzuſehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Böſen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu ſagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das iſt, was ſie dieſem Begriff zufolge ſeyn muß (und ſie iſt es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der eben verſuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht ſeine Richtigkeit habe; denn iſt die Freiheit ein Vermögen zum Böſen, ſo muß ſie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man verſucht werden, ſich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieſes Syſtem, wenn es wirklich als die Lehre von zwei abſolut verſchiedenen und gegenſeitig unabhängigen Principien gedacht wird, iſt nur ein Syſtem der Selbſtzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böſe Grundweſen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, ſo iſt die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Böſen von dem Guten zwar auf Ein Weſen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbſt wenn angenommen wird, daß dieſes zweite Weſen anfänglich gut erſchaffen worden und durch eigne Schuld vom Urweſen abgefallen ſey, ſo bleibt immer das erſte Vermögen zu einer Gottwiderſtrebenden That in allen bisherigen Syſtemen unerklärbar. Daher, wenn man auch

Digitized by Google

Am auffallendſten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böſes zugegeben, ſo iſt es unvermeidlich, das Böſe in die unendliche Subſtanz oder den Urwillen ſelbſt mitzuſetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommenſten Weſens gänzlich zerſtört wird; oder es muß auf irgend eine Weiſe die Realität des Böſen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verſchwindet. Nicht geringer jedoch iſt die Schwierigkeit, wenn zwiſchen Gott und den Weltweſen auch nur der allerweiteſte Zuſammenhang angenommen wird; denn wird dieſer auch auf den bloßen ſogenannten concursus, oder auf jene nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Creatur beſchränkt, welches vermöge der weſentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: ſo erſcheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Böſen, indem das Zulaſſen bei einem ganz und gar dependenten Weſen doch nicht viel beſſer iſt als mitverurſachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Böſen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Poſitive der Creatur von Gott kommt, muß auch in dieſem Syſtem behauptet werden. Wird nun angenommen, es ſey in dem Böſen etwas Poſitives, ſo kommt auch dieß Poſitive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Poſitive des Böſen, ſoweit es poſitiv iſt, ſey gut. Damit verſchwindet das Böſe nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Böſen Seyende gut iſt, woher iſt denn das, worin dieſes Seyende iſt, die Baſis, welche eigentlich das Böſe ausmacht? Ganz verſchieden von dieſer Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechſelt) iſt die, daß im Böſen überall nichts Poſitives ſey, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Poſitiven) exiſtire, ſondern alle Handlungen mehr oder weniger poſitiv, und der Unterſchied derſelben ein bloßes Plus und Minus der Vollkommenheit ſey, wodurch kein Gegenſatz begründet wird, und alſo das Böſe gänzlich

gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern iſt, daß dieſer ſcharfſinnige Gelehrte ſeine eigne Anſicht vom Urſprung des Böſen und ſeinem Verhältniß zum Guten nicht mitzutheilen für gut gefunden hat.

Digitized by Google

verſchwindet. Es wäre dieß die zweite mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Poſitive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Böſen ſich zeigt, zwar vergleichungsweiſe unvollkommener als die welche im Guten, an ſich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch ſelbſt eine Vollkommenheit, die alſo, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böſes daran nennen, iſt nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unſre Vergleichung als ein Mangel erſcheint, in der Natur keiner iſt. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieß die wahre Meinung des Spinoza ſey. Es könnte jemand verſuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Poſitive, was von Gott herkommt, ſey die Freiheit, die an ſich gegen Böſes und Gutes indifferent ſey. Allein wenn er nur dieſe Indifferenz nicht bloß negativ denkt, ſondern als ein lebendiges poſitives Vermögen zum Guten und zum Böſen, ſo iſt nicht einzuſehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Böſen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu ſagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das iſt, was ſie dieſem Begriff zufolge ſeyn muß (und ſie iſt es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der oben verſuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht ſeine Richtigkeit habe; denn iſt die Freiheit ein Vermögen zum Böſen, ſo muß ſie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man verſucht werden, ſich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieſes Syſtem, wenn es wirklich als die Lehre von zwei abſolut verſchiedenen und gegenſeitig unabhängigen Principien gedacht wird, iſt nur ein Syſtem der Selbſtzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böſe Grundweſen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, ſo iſt die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Böſen von dem Guten zwar auf Ein Weſen concentrirt, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbſt wenn angenommen wird, daß dieſes zweite Weſen anfänglich gut erſchaffen worden und durch eigne Schuld vom Urweſen abgefallen ſey, ſo bleibt immer das erſte Vermögen zu einer Gottwiderſtrebenden That in allen bisherigen Syſtemen unerklärbar. Daher, wenn man auch

Digitized by Google

endlich nicht nur die Identität, ſondern jeden Zuſammenhang der Weltweſen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Daſeyn und ſomit das der Welt als eine Entfernung von Gott anſehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten ſie ſchon auf irgend eine Weiſe daſeyn, und am wenigſten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengeſetzt werden, da ſie eine urſprüngliche Exiſtenz der Dinge in Gott und ſomit jenen offenbar vorausſetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie iſt entweder eine unwillkürliche von Seiten der Dinge, aber nicht von Seiten Gottes: ſo ſind ſie durch Gott in den Zuſtand der Unſeligkeit und Bosheit verſtoßen, Gott alſo iſt Urheber dieſes Zuſtandes. Oder ſie iſt unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Ueberfluß des Weſens verurſacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorſtellung. Oder ſie iſt willkürlich von Seiten der Dinge, ein Losreißen von Gott, alſo die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabſinken folgt: ſo iſt dieſe erſte Schuld eben ſchon ſelbſt das Böſe, und gewährt daher keine Erklärung ſeines Urſprungs. Ohne dieſen Hülfsgedanken aber, der, wenn er das Böſe in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöſcht, und anſtatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verſchwindet gerade im Syſtem der Emanation jeder eigentliche Gegenſatz des Guten und Böſen; das Erſte verliert ſich durch unendlich viele Zwiſchenſtufen durch allmähliche Abſchwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr ſo wie Plotinos[1] ſpitzfindig, aber ungenügend den Uebergang des urſprünglichen Guten in die Materie und das Böſe beſchreibt. Nämlich durch eine beſtändige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dieß eben (das zu weiterem Produciren Unfähige) iſt das Böſe. Oder: wenn etwas nach dem Erſten iſt, ſo muß auch ein Letztes ſeyn, das nichts mehr von dem Erſten an ſich hat, und dieß iſt die Materie und die Nothwendigkeit des Böſen.

[1] Ennead. I, L. VIII, c. 8.

Digitized by Google

Dieſen Betrachtungen zufolge ſcheint es eben nicht billig, die ganze Laſt dieſer Schwierigkeit nur auf Ein Syſtem zu werfen, beſonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengeſetzt wird, ſo wenig Genüge leiſtet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hülfe ſchaffen. Mit ſolchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philoſophie aufſtellte, oder ſolchen, wie ſie die neuere, aus Fürſorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt ſich überall nichts ausrichten. Gott iſt etwas Realeres als eine bloße moraliſche Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in ſich, als ihm die dürftige Subtilität abſtrakter Idealiſten zuſchreibt. Der Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Urſprung des Böſen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält, wird ein ebenſo leeres und abgezogenes Syſtem, als das Leibniziſche, Spinoziſche, oder irgend ein anderes dogmatiſches. Die ganze neu-europäiſche Philoſophie ſeit ihrem Beginn (durch Descartes) hat dieſen gemeinſchaftlichen Mangel, daß die Natur für ſie nicht vorhanden iſt, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus iſt dadurch ſo abſtrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus iſt Seele der Philoſophie; Realismus ihr Leib; nur beide zuſammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel ſeyn, worin jener ſich verwirklicht, Fleiſch und Blut annimmt. Fehlt einer Philoſophie dieſes lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen iſt, daß auch das ideelle Princip in ihr urſprünglich nur ſchwach wirkſam war: ſo verliert ſie ſich in jene Syſteme, deren abgezogene Begriffe von Aſeität, Modificationen u. ſ. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem ſchneidendſten Contraſt ſtehen. Wo aber das ideelle Princip wirklich in hohem Maße kräftig wirkt, aber die verſöhnende und vermittelnde Baſis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthuſiasmus, der in Selbſtzerfleiſchung, oder, wie bei den Prieſtern der phrygiſchen Göttin, in Selbſt-

entmannung ausbricht, welche in der Philoſophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wiſſenſchaft vollbracht wird.

Es ſchien nöthig, dieſe Abhandlung mit der Berichtigung weſentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, beſonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen ſind daher als bloße Einleitung zu unſrer eigentlichen Unterſuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundſätzen einer wahren Naturphiloſophie läßt ſich diejenige Anſicht entwickeln, welche der hier ſtattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge thut. Wir leugnen darum nicht, daß dieſe richtige Anſicht nicht ſchon längſt in einzelnen Geiſtern vorhanden geweſen ſey. Aber eben dieſe waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philoſophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus u. ſ. w., den lebendigen Grund der Natur aufſuchten, und im Gegenſatz der Dogmatiker und abſtrakten Idealiſten, welche ſie als Myſtiker ausſtießen, Naturphiloſophen (in beiderlei Verſtande) waren.

Die Naturphiloſophie unſrer Zeit hat zuerſt in der Wiſſenſchaft die Unterſcheidung aufgeſtellt zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, und dem Weſen, ſofern es bloß Grund von Exiſtenz iſt. Dieſe Unterſcheidung iſt ſo alt als die erſte wiſſenſchaftliche Darſtellung derſelben[1]. Ohnerachtet es eben dieſer Punkt iſt, bei welchem ſie aufs beſtimmteſte von dem Wege des Spinoza ablenkt, ſo konnte doch in Deutſchland bis auf dieſe Zeit behauptet werden, ihre metaphyſiſchen Grundſätze ſeyen mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterſcheidung es iſt, welche zugleich die beſtimmteſte Unterſcheidung der Natur von Gott herbeiführt, ſo verhinderte dieß nicht, ſie der Vermiſchung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterſcheidung iſt, auf welche die gegenwärtige Unterſuchung ſich gründet, ſo ſey hier Folgendes zu ihrer Erläuterung geſagt.

Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien; aber ſie

[1] Man ſ. dieſelbe in der Zeitſch. für ſpecul. Phyſik Bd. II, Heft 2, §. 54 Anm. [IV, S. 146.] ferner Anm. 1 zu §. 93 und die Erklärung S. 114. [S. 203.]

reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz, Er iſt die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen. Analogiſch kann dieſes Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als deſſen ewig dunkler Grund, der ſelbſt nicht actu iſt, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Exiſtirende) aufgeht. Selbſt das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem ſie beſchloſſen liegt[1]. Sie iſt eben darum weder das reine Weſen noch auch das aktuale Seyn der abſoluten Identität, ſondern folgt nur aus ihrer Natur[2]; oder iſt ſie, nämlich in der beſtimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweiſe auf die Schwerkraft als exiſtirend erſcheint, an ſich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen iſt daher alles, was jenſeits des abſoluten Seyns der abſoluten Identität liegt[3]. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, ſo iſt es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, iſt es kein Widerſpruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm gezeugt werde. Es iſt hier kein Erſtes und kein Letztes, weil alles ſich gegenſeitig vorausſetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere iſt. Gott hat in ſich einen innern Grund ſeiner Exiſtenz, der inſofern ihm als Exiſtirendem vorangeht; aber ebenſo iſt Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als ſolcher, nicht ſeyn könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte.

Auf dieſelbe Unterſcheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerſt iſt der Begriff der Immanenz völlig zu beſeitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenſeyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden ſoll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des

[1] A. a. O. S. 59. 60. [S. 163].
[2] Ebendaſ. S. 41. [S. 146].
[3] Daſ. S. 114. [S. 203].

Digitized by Google

Werdens der einzige der Natur der Dinge angemeſſene iſt. Aber ſie können nicht werden in Gott, abſolut betrachtet, indem ſie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verſchieden ſind. Um von Gott geſchieden zu ſeyn, müſſen ſie in einem von ihm verſchiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott ſeyn kann, ſo iſt dieſer Widerſpruch nur dadurch aufzulöſen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott ſelbſt nicht Er Selbſt iſt[1], d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Wollen wir uns dieſes Weſen menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen: es ſey die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt daher für ſich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verſtand iſt, und darum auch nicht ſelbſtändiger und vollkommener Wille, indem der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Dennoch iſt ſie ein Willen des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben; nicht ein bewußter, ſondern ein ahndender Wille, deſſen Ahndung der Verſtand iſt. Wir reden von dem Weſen der Sehnſucht an und für ſich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längſt durch das Höhere, das ſich aus ihm erhoben, verdrängt iſt, und obgleich wir es nicht ſinnlich, ſondern nur mit dem Geiſte und den Gedanken erfaſſen können. Nach der ewigen That der Selbſtoffenbarung iſt nämlich in der Welt, wie wir ſie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regelloſe, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends ſcheint es, als wären Ordnung und Form das Urſprüngliche, ſondern als wäre ein anfänglich Regelloſes zur Ordnung gebracht worden. Dieſes iſt an den

[1] Es iſt dieß der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modificirten Dualismus die Rede, nach welchem das böſe Princip dem guten nicht bei- ſondern untergeordnet iſt. Kaum iſt zu fürchten, daß jemand das hier aufgeſtellte Verhältniß mit jenem Dualismus verwechſeln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein weſentlich-böſes Princip iſt und eben darum ſeiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt.

Digitized by Google

Dingen die unergreifliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt. Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finſterniß iſt ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er ſelbſt der Exiſtirende — wohnt im reinen Lichte, denn er allein iſt von ſich ſelbſt. Der Eigendünkel des Menſchen ſträubt ſich gegen dieſen Urſprung aus dem Grunde, und ſucht ſogar ſittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menſchen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu ſtreben, als das Bewußtſeyn der tiefen Nacht, aus der er ans Daſeyn gehoben worden. Die weibiſchen Klagen, daß ſo das Verſtandloſe zur Wurzel des Verſtandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Mißverſtand der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieſer Anſicht die Priorität des Verſtandes und Weſens dem Begriff nach dennoch beſtehen kann); aber ſie drücken das wahre Syſtem heutiger Philoſophen aus, die gern ſumum ex fulgore machen wollten, wozu aber ſelbſt die gewaltſamſte Fichteſche Präcipitation nicht hinreicht. Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſterniß ſterben, damit die ſchönere Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl ſich entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtande ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem namenloſem Gut verlangen, und ſich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewiſſem Geſetz, unvermögend etwas Dauerndes für ſich zu bilden. Aber entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeyns iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann als Gott, Gott ſich ſelbſt

Digitized by Google

in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht[1], und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewegen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern

[1] In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels.

Digitized by Google

durch wahre Ein-Bildung, indem das Entſtehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verſtand die in dem geſchiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieſer Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte ſind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, alſo aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entſtehende lebendige Band iſt die Seele. Weil der urſprüngliche Verſtand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, ſo bleibt ſie eben damit ſelbſt unabhängig von ihm, als ein beſonderes und für ſich beſtehendes Weſen.

Es iſt leicht einzuſehen, daß bei dem Widerſtreben der Sehnſucht, welches nothwendig iſt zur vollkommenen Geburt, das allerinnerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung ſich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Weſen aus der Natur entſteht, deſſen Seele um ſo vollkommener ſeyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeſchieden iſt, geſchieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Weſen der Natur näher tritt, bis in der höchſten Scheidung der Kräfte das allerinnerſte Centrum aufgeht, iſt die Aufgabe einer vollſtändigen Naturphiloſophie. Für den gegenwärtigen Zweck iſt nur Folgendes weſentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entſtandenen Weſen hat ein doppeltes Princip in ſich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche iſt, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erſte Princip iſt das, wodurch ſie von Gott geſchieden, oder wodurch ſie im bloßen Grunde ſind; da aber zwiſchen dem, was im Grunde, und dem, was im Verſtande vorgebildet iſt, doch eine urſprüngliche Einheit ſtattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht geht (weil der Verſtand oder das in die Natur geſetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht ſucht): ſo iſt das ſeiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide ſind, obwohl nur in beſtimmtem Grade,

Digitized by Google

eins in jedem Naturweſen. Das Princip, ſofern es aus dem Grunde ſtammt und dunkel iſt, iſt der Eigenwille der Creatur, der aber, ſofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verſtandes) erhoben iſt (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille iſt. Dieſem Eigenwillen der Creatur ſteht der Verſtand als Univerſalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug ſich untererdnet. Wenn aber endlich durch fortſchreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerſte und tiefſte Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Weſen ganz in Licht verklärt iſt, ſo iſt der Wille deſſelben Weſens zwar, inwiefern es ein Einzelnes iſt, ebenfalls ein Partikularwille, an ſich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verſtande eins, ſo daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Dieſe Erhebung des allertiefſten Centri in Licht geſchieht in keiner der uns ſichtbaren Creaturen außer im Menſchen. Im Menſchen iſt die ganze Macht des finſtern Princips und in eben demſelben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm iſt der tiefſte Abgrund und der höchſte Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menſchen iſt der in der ewigen Sehnſucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verſchloſſene göttliche Lebensblick, den Gott erſah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menſchen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnſucht im Centro ergriffen, als ſie mit dem Licht in Gegenſatz trat. Der Menſch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entſpringt (creatürlich iſt), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in ſich; aber dadurch, daß eben dieſes Princip — ohne daß es deßhalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu ſeyn — in Licht verklärt iſt, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geiſt. Denn der ewige Geiſt ſpricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgeſprochene (reale) Wort aber iſt nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbſtlauter und Mitlauter). Nun ſind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Conſonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erſt im Menſchen alſo

Digitized by Google

wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen. Aber in dem ausgeſprochenen Wort offenbart ſich der Geiſt, d. h. Gott als actu exiſtirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien iſt, iſt ſie Geiſt; und Geiſt iſt in Gott. Wäre nun im Geiſt des Menſchen die Identität beider Principien ebenſo unauflöslich als in Gott, ſo wäre kein Unterſchied, d. h. Gott als Geiſt würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich iſt, muß alſo im Menſchen zertrennlich ſeyn, — und dieſes iſt die Möglichkeit des Guten und des Böſen.

Wir ſagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Böſen, und ſuchen vorerſt auch nur die Zertrennlichkeit der Principien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Böſen iſt Gegenſtand einer ganz andern Unterſuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Menſch von Gott geſchieden iſt, iſt die Selbſtheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geiſt wird. Die Selbſtheit als ſolche iſt Geiſt, oder der Menſch iſt Geiſt als ein ſelbſtiſches, beſonderes (von Gott geſchiedenes) Weſen, welche Verbindung eben die Perſönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbſtheit Geiſt iſt, iſt ſie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, ſie iſt Wille, der ſich ſelbſt in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur ſchaffenden Univerſalwillens, ſondern über und außer aller Natur iſt. Der Geiſt iſt über dem Licht, wie er ſich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Princips erhebt. Dadurch, daß ſie Geiſt iſt, iſt alſo die Selbſtheit frei von beiden Principien. Nun iſt aber dieſe oder der Eigenwille nur dadurch Geiſt, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt iſt, ſo daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund ſeyn muß) — ſo wie im durchſichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deßhalb nicht aufhört Materie (finſteres Princip) zu ſeyn — aber bloß als Träger und gleichſam Behälter des höheren Princips des Lichts. Dadurch aber, daß ſie den Geiſt hat (weil dieſer über Licht und Finſterniß herrſcht) — wenn er nämlich nicht der Geiſt

Digitized by Google

der ewigen Liebe iſt — kann die Selbſtheit ſich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann ſtreben, das, was er nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Particularwille zu ſeyn; das, was er nur iſt, inwiefern er im Centro bleibt (ſo wie der ruhige Willen im ſtillen Grunde der Natur eben darum auch Univerſalwille iſt, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geſchöpf zu ſeyn (denn der Wille der Creaturen iſt freilich außer dem Grunde; aber er iſt dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, ſondern gebunden). Dadurch alſo entſteht im Willen des Menſchen eine Trennung der geiſtig gewordenen Selbſtheit (da der Geiſt über dem Lichte ſteht) von dem Licht, d. h. eine Auflöſung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menſchen als Centralwille im Grunde bleibt, ſo daß das göttliche Verhältniß der Principien beſteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht ſich erhebt, ſondern unter demſelben als Baſis im Grunde bleibt), und wenn ſtatt des Geiſtes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen ſcheiden will, der Geiſt der Liebe in ihm waltet, ſo iſt der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böſe iſt, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus ſeiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um ſich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, ſtrebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Urſache zu erheben, den Geiſt, den er nur für das Centrum erhalten, außer demſelben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm ſelbſt und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menſchen iſt anzuſehen als ein Band von lebendigen Kräften; ſolange nun er ſelbſt in ſeiner Einheit mit dem Univerſalwillen bleibt, ſo beſtehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber iſt der Eigenwille ſelbſt aus dem Centro als ſeiner Stelle gewichen, ſo iſt auch das Band der Kräfte gewichen; ſtatt deſſelben herrſcht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter ſich, wie der urſprüngliche, vereinigen kann, und der daher ſtreben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüſte (indem jede

Digitized by Google

einzelne Kraft auch eine Sucht und Luſt iſt) ein eignes und abſonderliches Leben zu formiren oder zuſammenzuſetzen, welches inſofern möglich iſt, als ſelbſt im Böſen das erſte Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbeſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſeyn kann, als welches nur in dem urſprünglichen Verhältniß beſtehen konnte, ſo entſteht zwar ein eignes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit iſt nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes ſich aufthun: ſie entſteht, wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt aktuirt, oder der aufgereizte Archäus ſeine ruhige Wohnung im Centro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle urſprüngliche Heilung in der Wiederherſtellung des Verhältniſſes der Peripherie zum Centro beſteht, und der Uebergang von Krankheit zur Geſundheit eigentlich nur durch das Entgegengeſetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Weſens, geſchehen kann, aus welcher die Scheidung (Kriſis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entſteht nur dadurch, daß das, was ſeine Freiheit oder ſein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für ſich zu ſeyn ſtrebt. Wie die Krankheit freilich nichts Weſenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteoriſche Erſcheinung deſſelben — ein Schwanken zwiſchen Seyn und Nichtſeyn — iſt, nichtsdeſtoweniger aber dem Gefühl ſich als etwas ſehr Reelles ankündigt, ebenſo verhält es ſich mit dem Böſen.

Dieſen allein richtigen Begriff des Böſen, nach welchem es auf einer poſitiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht, hat in neueren Zeiten beſonders Franz Baader wieder hervorgehoben und durch tiefſinnige phyſiſche Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert[1].

[1] In der Abhandlung: „Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft ſeyn kann“, im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: „Ueber

Alle andern Erklärungen des Böſen laſſen den Verſtand und das ſittliche Bewußtſeyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde ſämmtlich auf der Vernichtung des Böſen als poſitiven Gegenſatzes und der Reduktion deſſelben auf das ſogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur. Es war unmöglich, ſagt Leibniz, daß Gott dem Menſchen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn ſelbſt zum Gott zu machen: das Nämliche gilt von den geſchaffenen Weſen überhaupt; es mußten darum verſchiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einſchränkung derſelben ſtattfinden. Fragt man, woher das Böſe kommt, ſo iſt die Antwort: aus der idealen Natur der Creatur, ſofern ſie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verſtande enthalten ſind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten iſt die ideelle Urſache des Böſen und Guten, und muß an die Stelle der

Starres und Fließendes", in den Jahrbüchern der Medicin als Wiſſenſchaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitern Erläuterung ſiehe auch hier die hieher bezügliche Anmerkung am Ende dieſer Abhandlung S. 203: „Einen lehrreichen Aufſchluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegenſatze der ſogenannten organiſchen wohlthuenden Lebensglut, indem hier Feuer und Waſſer in Einem (wachſenden) Grunde zuſammen, oder in Conjunction eingehen, während ſie dort in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Waſſer, als ſolche, d. h. als geſchiedene Sphären im organiſchen Proceſſe, ſondern jenes war als Centrum (mysterium), dieſes als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufſchließung, Erhebung, Entzündung des erſten zuſammen mit der Verſchließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So iſt nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Baſis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Creaturlebens; ſowie ſelbes aber aufhört dienendes Centrum zu ſeyn und herrſchend in Peripherie tritt, brennt es als tantaliſcher Grimm der Selbſtſucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ⊙ wird nun ○ — das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetenſyſtems iſt jenes finſtere Naturcentrum verſchloſſen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Syſtems (Lichteinſtrahl- oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum iſt alſo dieſe Stelle der offene Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Syſteme — und erhöbe oder öffnete ſich auch dort das finſtere Naturcentrum, ſo verſchlöſſe ſich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finſterniß im Syſtem, oder die Sonne erlöſche!"

Digitized by Google

Materie der Alten geſetzt werden[1]. Es gibt, ſagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Principien, aber beide in Gott, dieſe ſind der Verſtand und der Wille. Der Verſtand gibt das Princip des Böſen her, ob er ſchon dadurch nicht ſelbſt böſe wird; denn er ſtellt die Naturen ſo vor, wie ſie nach den ewigen Wahrheiten ſind; er enthält in ſich den Grund der Zulaſſung des Böſen, aber der Wille geht allein auf das Gute[2]. Dieſe einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verſtand nicht ſeine eigne Urſache iſt[3]. Wenn dieſe Unterſcheidung des Verſtandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erſte Möglichkeit des Böſen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der ſinnreichen Art dieſes Mannes gemäß iſt, und wenn auch die Vorſtellung des Verſtandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin ſich Gott ſelbſt eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, ſo läuft das Böſe, was aus jenem lediglich idealen Grunde abſtammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Paſſives, auf Einſchränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Böſen völlig widerſtreiten. Denn ſchon die einfache Ueberlegung, daß es der Menſch, die vollkommenſte aller ſichtbaren Creaturen iſt, der des Böſen allein fähig iſt, zeigt, daß der Grund deſſelben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der chriſtlichen Anſicht war nicht die limitirteſte Creatur, ſondern vielmehr die illimitirteſte[4]. Unvollkommenheiten im allgemeinen

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 136.

[2] Ebendaſ. S. 240.

[3] Ebendaſ. S. 387.

[4] Es iſt in dieſer Beziehung auffallend, daß nicht erſt die Scholaſtiker, ſondern ſchon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Auguſtinus, das Böſe in eine bloße Privation ſetzten. Merkwürdig iſt beſonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: Quaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. — — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile

metaphyſiſchen Sinn iſt nicht der gewöhnliche Charakter des Böſen, da es ſich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel ſeltener das Gute begleitet. Der Grund des Böſen muß alſo nicht nur in etwas Poſitivem überhaupt, ſondern eher in dem höchſten Poſitiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unſerer Anſicht allerdings der Fall iſt, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des erſten Grundes liegt. Leibniz verſucht auf jede Weiſe begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böſe entſtehen könne. Der Wille, ſagt er, ſtrebt nach dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchſtes Maß in Gott iſt; wenn er aber in den Wollüſten der Sinne mit Verluſt höherer Güter verſtrickt bleibt, ſo iſt eben dieſer Mangel des Weiterſtrebens die Privation, in welcher das Böſe beſteht. Sonſt, meint er, das Böſe bedürfe ſo wenig eines beſondern Princips als die Kälte oder Finſterniß. Was im Böſen Bejahendes ſey, komme nur begleitungsweiſe in daſſelbe, wie Kraft und Wirkſamkeit in die Kälte; frierendes Waſſer zerſprenge das ſtärkſte einſchließende Gefäß und doch beſtehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung[1]. Weil indeß die Beraubung für ſich gar nichts iſt, und, ſelbſt um bemerklich zu werden, eines Poſitiven bedarf, an dem ſie erſcheint, ſo entſteht nun die Schwierigkeit, das Poſitive zu erklären, welches dennoch im Böſen angenommen werden muß. Da Leibniz daſſelbe nur von Gott herleiten kann, ſo ſieht er ſich genöthigt, Gott zur Urſache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derſelben der urſprünglichen Einſchränkung der Creatur zuzuſchreiben. Er ſucht dieß Verhältniß durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es ſey dieſe, ſagt er, das vollkommene Bild einer urſprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einſchränkung der Creatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verſchiedene Körper von ungleicher Maſſe mit ungleichen Geſchwindigkeiten bewegt

esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

[1] Tentam. theod. p. 242.

werden, ſo liegt der Grund der Langſamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, ſondern in dem der Materie angeborenen und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie[1]. Hiebei iſt aber zu bemerken, daß die Trägheit ſelbſt als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, ſondern allerdings etwas Poſitives iſt, nämlich Ausdruck der innern Selbſtheit des Körpers, der Kraft, wodurch er ſich in der Selbſtändigkeit zu behaupten ſucht. Wir leugnen nicht, daß auf dieſe Art die metaphyſiſche Endlichkeit ſich begreiflich machen laſſe; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für ſich ſelbſt das Böſe ſey[2].

Es entſpringt dieſe Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Poſitiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenſtehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegenſatz deſſelben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit abſteht. Dieſer entſpringt aus dem Verhältniß des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Poſitive iſt immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenſtehende iſt Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen ſind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden iſt daſſelbe (von dieſer Seite iſt das Böſe nicht limitirter oder ſchlechter als das Gute), aber das Formale in beiden iſt ganz verſchieden, dieſes Formale aber kommt eben von dem Weſen oder Poſitiven ſelber her. Daher nothwendig im Böſen, wie im Guten, ein Weſen ſeyn muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengeſetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieſes Weſen zu erkennen, iſt der dogmatiſchen Philoſophie unmöglich, weil ſie keinen Begriff der Perſönlichkeit, d. h. der zur Geiſtigkeit erhobenen Selbſtheit, ſondern

[1] Ebendaſ. P. I. §. 30.

[2] Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Böſen unzureichend ſeyn. Das Böſe kommt nicht aus der Endlichkeit an ſich, ſondern aus der zum Selbſtſeyn erhobenen Endlichkeit.

Digitized by Google

nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation ſey, nämlich eine Beraubung der Einheit, ſo wäre, wenn ſelbſt im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an ſich ungenügend. Denn es iſt nicht die Trennung der Kräfte an ſich Disharmonie, ſondern die falſche Einheit derſelben, die nur beziehungsweiſe auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, ſo wird eben damit der Widerſtreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für ſich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falſche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Poſitives, welches ſonach im Böſen nothwendig angenommen werden muß, aber ſo lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt iſt.

Von der Platoniſchen Anſicht, ſoweit wir ſie beurtheilen können, wird beſſer bei der Frage nach der Wirklichkeit des Böſen die Rede ſeyn. Die Vorſtellungen unſeres über dieſen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Böſen treibenden Zeitalters ſtehen mit ſolchen Ideen nicht in der entfernteſten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Böſen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdiſchen Princip, indem ſie dem Himmel nicht, wie ſich gebührte, die Hölle, ſondern die Erde entgegenſetzen. Dieſe Vorſtellung iſt eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrſchaft des intelligenten Princips über die ſinnlichen Begierden und Neigungen beſteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweiſe für das Böſe keine Freiheit gibt (indem hier die ſinnlichen Neigungen vorherrſchen); richtiger zu reden aber das Böſe völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirkſamkeit des verſtändigen Princips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen ſeyn, nicht aber ein Grund poſitiv-böſer und tugendwidriger. Geſetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke

Digitized by Google

ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt[1], ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deßwegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die

[1] Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

Google

Einheit heraustreten, anſtatt daß der Menſch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht ſagt, es wäre zu wünſchen, daß die Verderbtheit im Menſchen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Menſch nur unter oder über dem Thiere ſtehen[1].

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Böſen aus den erſten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieſer Lehre aufzudecken geſucht, das in der Unterſcheidung liegt zwiſchen dem Exiſtirenden und dem, was Grund von Exiſtenz iſt[2]. Aber die Möglichkeit ſchließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und dieſe eigentlich iſt der größte Gegenſtand der Frage. Und zwar iſt zu erklären nicht etwa, wie das Böſe nur im einzelnen Menſchen wirklich werde, ſondern ſeine univerſelle Wirkſamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigſtens als allgemeiner Gegenſatz, wirklich iſt, ſo kann zwar zum voraus kein Zweifel ſeyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen; eben dieſes ergibt ſich auch aus dem früher Geſagten. Denn wenn Gott als Geiſt die unzertrennliche Einheit beider Principien iſt, und dieſelbe Einheit nur im Geiſt des Menſchen wirklich iſt, ſo würde, wenn ſie in dieſem ebenſo unauflöslich wäre als in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſeyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, ſo könnte die Einheit

[1] In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

[2] Auguſtinus ſagt gegen die Emanation: aus Gottes Subſtanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum ſey die Creatur aus Nichts erſchaffen, woher ihre Corruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts iſt nun ſchon lange das Kreuz des Verſtandes. Einen Aufſchluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Menſch ſey ἐκ τῶν μὴ ὄντων, aus dem, das da nicht iſt, geſchaffen, ſo wie das berühmte μὴ ὄν der Alten, welches, ſo wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterſcheidung zuerſt eine poſitive Bedeutung bekommen möchte.

Digitized by Google

ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollicitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt[1], ist ein bestimmtes Urtheil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deßwegen als böses Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die

[1] Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

Digitized by Google

beiden Principien auf zertrennliche Weiſe vereinigt ſeyn können. Das anfängliche Grundweſen kann nie an ſich böſe ſeyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien iſt. Wir können aber auch nicht etwa einen geſchaffenen Geiſt vorausſetzen, der, ſelbſt abgefallen, den Menſchen zum Abfall ſollicitirte; denn eben wie zuerſt das Böſe in einer Creatur entſprungen, iſt hier die Frage. Es iſt uns daher auch zur Erklärung des Böſen nichts gegeben außer den beiden Principien in Gott. Gott als Geiſt (das ewige Band beider) iſt die reinſte Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Wollen zum Böſen ſeyn; ebenſowenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott ſelbſt, damit er ſeyn kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieſer nicht außer ihm, ſondern in ihm iſt, und hat in ſich eine Natur, die, obgleich zu ihm ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerſtehen, noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe ſeyn könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit ſie reell exiſtire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten, mit ſich ſelbſt uneins ſeyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der Zulaſſung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen völlig unſtatthaft iſt. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieſes, ob es gleich oft ſo ſcheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigner und beſonderer Wille ſeyn, damit nun die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finſterniß hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur ein Wollen zur Offenbarung, aber eben, damit dieſe ſey, muß er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden alſo gerade dadurch eins, daß ſie geſchieden ſind, und von Anbeginn jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als der Wille der

Digitized by Google

Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieſer geſchehenen Erregung, durch welche alles Leben erſt den letzten Grad der Schärfe und der Beſtimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Weſen, beſonders der organiſchen, mit dem Nothwendigen ſich verbunden zeigt, beweiſt, daß es nicht bloß eine geometriſche Nothwendigkeit iſt, die hier gewirkt hat, ſondern daß Freiheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Luſt und Begierde, iſt ſchon an ſich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes beſondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, ſich nicht nur überhaupt, ſondern in dieſem beſtimmten Daſeyn zu erhalten, zu dem ſchon erſchaffenen Geſchöpf erſt hinzugekommen ſey, ſondern vielmehr, daß ſie das Schaffende ſelber geweſen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Baſis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwiſſenſchaft übernehmen wird, muß, wiſſenſchaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbſtheit und Ichheit führen. Aber es ſind in der Natur zufällige Beſtimmungen, die nur aus einer gleich in der erſten Schöpfung geſchehenen Erregung des irrationalen oder finſtern Princips der Creatur — nur aus aktivirter Selbſtheit erklärlich ſind. Woher in der Natur, neben den präformirten ſittlichen Verhältniſſen, unverkennbare Vorzeichen des Böſen, wenn doch die Macht deſſelben erſt durch den Menſchen erregt worden; woher Erſcheinungen, die auch ohne Rückſicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menſchen dennoch einen allgemeinen natürlichen Abſcheu erregen[1]. Daß alle organiſchen Weſen der

[1] So iſt die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, beſonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Böſen ſetzen, gewiß nicht umſonſt. Die vollkommene Ausbildung der Hülfsorgane, die im Menſchen aufs Höchſte gediehen iſt, deutet nämlich ſchon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich geſunde iſt, in dem das erſte in ſeine Freiheit und Beſonnenheit zurückgetreten iſt, und vom bloß Werkzeuglichen (Peripheriſchen) ſich geſchieden hat. Wo hingegen die Hülfsorgane nicht ausgebildet

Digitized by Google

Auflöſung entgegen gehen, kann durchaus als keine urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte ſeiner Natur nach ebenſowohl unauflöslich ſeyn, und wenn irgend etwas, ſcheint ein Geſchöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in ſich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu beſtimmt, ein Perpetuum mobile zu ſeyn. Das Böſe inzwiſchen kündigt ſich in der Natur nur durch ſeine Wirkung an; es ſelbſt, in ſeiner unmittelbaren Erſcheinung, kann erſt am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes iſt, das finſtere Princip als Grund ſeyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte: ſo muß ein anderer Grund der Geburt des Geiſtes, und daher ein zweites Princip der Finſterniß ſeyn, das um ſo viel höher ſeyn muß, als der Geiſt höher iſt denn das Licht. Dieſes Princip iſt eben der in der Schöpfung durch Erregung des finſtern Naturgrundes erweckte Geiſt des Böſen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finſterniß, welchem der Geiſt der Liebe, wie vormals der regelloſen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, ſo jetzt ein höheres Ideales entgegenſetzt. Denn wie die Selbſtheit im Böſen das Licht oder Wort ſich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finſterniß erſcheint: ſo muß das im Gegenſatz mit dem Böſen in die Welt geſprochene Wort die Menſchheit oder Selbſtheit annehmen, und ſelber perſönlich werden. Dieß geſchieht allein durch die Offenbarung, im beſtimmteſten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erſte Manifeſtation in der Natur, ſo nämlich, daß auch hier der höchſte Gipfel der Offenbarung, der Menſch, aber der urbildliche und göttliche Menſch iſt, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Menſch ſelbſt geſchaffen ſind. Die Geburt des Geiſtes iſt das Reich der Geſchichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur iſt. Dieſelben Perioden der Schöpfung,

ſind oder ganz mangeln, da iſt das Centrum in die Peripherie getreten, oder es iſt der mittelpunktloſe Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

Digitized by Google

die in dieſem ſind, ſind auch in jenem; und eines iſt des anderen Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Princip, das in der erſten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Geſtalt, iſt auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böſe iſt ja nichts anderes als der Urgrund zur Exiſtenz, inwiefern er im erſchaffenen Weſen zur Aktualiſirung ſtrebt, und alſo in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieſer ewig nur Grund iſt, ohne ſelbſt zu ſeyn, ebenſo kann das Böſe nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft ſich herausbildend, ein durch ſeinen Grund von Gott Unabhängiges und Geſchiedenes ſey, in dem dieſer ſich ſelbſt habe und erkenne, und das als ein ſolches (als ein Unabhängiges) in ihm ſey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erſt im Menſchen als Inneres (Baſis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, ſo bleibt auch in der Geſchichte das Böſe anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder der Bewußtloſigkeit über die Sünde voran. Auf dieſelbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für ſich verſuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurückſank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbaret; ſondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu ſeiner Offenbarung empfand, und nach ſeiner Fürſehung erkannte, daß ein von ihm (als Geiſt) unabhängiger Grund zu ſeiner Exiſtenz ſeyn müſſe, ließ er den Grund in ſeiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er ſelbſt bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in ſich das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthielt, ſo konnten es nur einzelne göttliche

Digitized by Google

Weſen ſeyn, die in dieſem für-ſich-Wirken des Grundes walteten. Dieſe uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlecht nur in der Sage die ſchwache Erinnerung geblieben, einer Zeit ſeliger Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöchte. Damals kam den Menſchen Verſtand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrſchten auf der Erde, und ſaßen als mächtige Fürſten auf ſichern Thronen. Es erſchien die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, ſich alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, ſo kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöst, und wie durch ſchreckliche Krankheit der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da iſt, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böſer Geiſter an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Geſundheit wohlthätige Schutzgeiſter des Lebens waren, bei herannahender Auflöſung bösartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verſchwindet, und eine falſche Magie ſammt Beſchwörungen und theurgiſchen Formeln ſtrebt die entfliehenden zurückzurufen, die böſen Geiſter zu beſänftigen. Immer beſtimmter zeigt ſich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, ſchon zum voraus alle Kräfte aus der Unentſchiedenheit ſetzt, um ihm in vollem Widerſtreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, ſo der Geiſt des Böſen (deſſen meteoriſche Natur wir ſchon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, ſondern vielmehr durch Vertheilung der Kräfte. Daher erſt mit der entſchiedenen

Digitized by Google

Hervortretung des Guten auch das Böſe ganz entſchieden und als dieſes hervortritt (nicht als entſtünde es erſt, ſondern weil nun erſt der Gegenſatz gegeben iſt, in dem es allein ganz und als ſolches erſcheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüſt und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geiſtes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für ſich wirkenden Finſterniß und in annoch verſchloſſener und eingeſchränkter Offenbarung; und zwar erſcheint es, um dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten, ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher Geſtalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wiederherzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen, und Gott muß Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme. Mit der hergeſtellten Beziehung des Grundes auf Gott iſt erſt die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang iſt ein Zuſtand des Hellſehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menſchen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen, die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Kriſis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überſtrömen, wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen — eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt, d. h. als actu wirklich, ſich offenbart[1].

Es gibt daher ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion

[1] Man vergleiche mit dieſem ganzen Abſchnitt des Verfaſſers Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, VIII. Vorleſung über die hiſtoriſche Conſtruktion des Chriſtenthums.

Digitized by Google

des Grundes, erwecktes Böſes, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beſtändig dahin ſtrebt. Erſt nach Erkenntniß des allgemeinen Böſen iſt es möglich, Gutes und Böſes auch im Menſchen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der erſten Schöpfung das Böſe mit erregt und durch das für-ſich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Princip entwickelt worden, ſo ſcheint ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen ſchon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm ſchon in der Geburt ſich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menſchen unabläſſig fort und erregt die Eigenheit und den beſondern Willen, eben damit im Gegenſatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille iſt, alles zu univerſaliſiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu particulariſiren oder creatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit ſich und ihm ſelbſt empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freiheit als das Uebercreatürliche und erweckt in ihr die Luſt zum Creatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel Schwindel erfaßt, gleichſam eine geheime Stimme zu rufen ſcheint, daß er herabſtürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderſtehlicher Sirenengeſang aus der Tiefe erſchallt, um den Hindurchſchiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an ſich ſcheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem beſondern Willen im Menſchen ein Widerſpruch, deſſen Vereinigung ſchwer, wenn nicht unmöglich iſt. Die Angſt des Lebens ſelbſt treibt den Menſchen aus dem Centrum, in das er erſchaffen worden; denn dieſes als das lauterſte Weſen alles Willens iſt für jeden beſondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Menſch aller Eigenheit abſterben, weßhalb es ein faſt nothwendiger Verſuch iſt, aus dieſem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe ſeiner Selbſtheit zu ſuchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Abſterbens der Eigenheit, durch welches aller menſchlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieſer allgemeinen

Digitized by Google

Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzliches Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei contradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z. B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dieß ebenso gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u. s. w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben,

Digitized by Google

wo das Nichtwiſſen eintritt, findet um ſo gewiſſer das Beſtimmtwerden ſtatt. Die Hauptſache iſt, daß dieſer Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in dieſem Betracht ſehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden iſt, die Epikurus in der Phyſik in gleicher Abſicht erſann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber iſt unmöglich, widerſtreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten iſt, ſo iſt ſie überhaupt nicht zu retten. Es ſetzt ſich dieſem Syſtem des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empiriſche Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derſelben durch Vorſtellungen oder andere Urſachen beſtimmt ſey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung ſelbſt nicht mehr in unſerer Gewalt ſtehen. Beide Syſteme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt iſt jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt iſt von Zufall als Zwang oder äußerem Beſtimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Weſen des Handelnden ſelbſt quellende Nothwendigkeit iſt. Alle Verbeſſerungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen ſuchte, z. B. die Leibnizische, daß die bewegenden Urſachen den Willen doch nur incliniren, aber nicht beſtimmen, helfen in der Hauptſache gar nichts.

Ueberhaupt erſt der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo ſie allein verſtändlich iſt. Das intelligible Weſen jedes Dings, und vorzüglich des Menſchen, iſt dieſem zufolge außer allem Cauſalzuſammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes beſtimmt ſeyn, indem es ſelbſt vielmehr allem andern, das in ihm iſt oder wird, nicht ſowohl der Zeit, als dem Begriff nach als abſolute Einheit vorangeht, die immer ſchon ganz und vollendet da ſeyn muß, damit die einzelne Handlung oder Beſtimmung in ihr möglich ſey. Wir

Digitized by Google

drücken nämlich den Kantiſchen Begriff nicht eben genau mit ſeinen Worten, aber doch ſo aus, wie wir glauben, daß er, um verſtändlich zu ſeyn, ausgedrückt werden müſſe. Wird aber dieſer Begriff angenommen, ſo ſcheint auch Folgendes richtig geſchloſſen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menſchen. Aber ſie iſt nothwendig eine beſtimmte Handlung, z. B. um das Nächſte anzuführen, eine gute oder böſe. Vom abſolut-Unbeſtimmten zum Beſtimmten gibt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Weſen aus purer lauterer Unbeſtimmtheit heraus ohne allen Grund ſich ſelbſt beſtimmen ſollte, führt auf das obige Syſtem der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um ſich ſelbſt beſtimmen zu können, müßte es in ſich ſchon beſtimmt ſeyn, nicht von außen freilich, welches ſeiner Natur widerſpricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empiriſche Nothwendigkeit, indem dieß alles (das Pſychologiſche ſo gut wie das Phyſiſche) unter ihm liegt; ſondern es ſelber als ſein Weſen, d. h. ſeine eigne Natur, müßte ihm Beſtimmung ſeyn. Es iſt ja kein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern beſtimmt das intelligible Weſen dieſes Menſchen; von einer ſolchen Beſtimmtheit gilt der Spruch: Determinatio est negatio, keineswegs, indem ſie mit der Poſition und dem Begriff des Weſens ſelber eins, alſo eigentlich das Weſen in dem Weſen iſt. Das intelligible Weſen kann daher, ſo gewiß es ſchlechthin frei und abſolut handelt, ſo gewiß nur ſeiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus ſeinem Innern nur nach dem Geſetz der Identität und mit abſoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die abſolute Freiheit iſt; denn frei iſt, was nur den Geſetzen ſeines eignen Weſens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm beſtimmt iſt.

Es iſt mit dieſer Vorſtellung der Sache wenigſtens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt iſt. Dieß muß feſtſtehen, auch in jeder höheren Anſicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Weſens, und demnach ſelbſt mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geſchieht, mit der empiriſchen auf Zwang beruhenden (die aber

Digitized by Google

ſelber nur verhüllte Zufälligkeit iſt) verwechſelt werden muß. Aber was iſt denn jene innere Nothwendigkeit des Weſens ſelber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müſſen, wenn ſie überhaupt vereinbar ſind. Wäre jenes Weſen ein todtes Seyn und in Anſehung des Menſchen ein ihm bloß gegebenes, ſo wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit iſt ſelber die Freiheit, das Weſen des Menſchen iſt weſentlich ſeine eigne That; Nothwendigkeit und Freiheit ſtehen ineinander, als Ein Weſen, das nur von verſchiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erſcheint, an ſich Freiheit, formell Nothwendigkeit iſt. Das Ich, ſagt Fichte, iſt ſeine eigne That; Bewußtſeyn iſt Selbſtſetzen — aber das Ich iſt nichts von dieſem Verſchiedenes, ſondern eben das Selbſtſetzen ſelber. Dieſes Bewußtſeyn aber, inwiefern es bloß als ſelbſt-Erfaſſen oder Erkennen des Ich gedacht wird, iſt nicht einmal das Erſte, und ſetzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn ſchon voraus. Dieſes vor dem Erkennen vermuthete Seyn iſt aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen iſt; es iſt reales Selbſtſetzen, es iſt ein Ur- und Grundwollen, das ſich ſelbſt zu etwas macht und der Grund und die Baſis aller Weſenheit iſt.

Aber in viel beſtimmterem als dieſem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menſchen. Der Menſch iſt in der urſprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentſchiedenes Weſen — (welches mythiſch als ein dieſem Leben vorausgegangener Zuſtand der Unſchuld und anfänglichen Seligkeit dargeſtellt werden mag) —; nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden. Aber dieſe Entſcheidung kann nicht in die Zeit fallen; ſie fällt außer aller Zeit und daher mit der erſten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verſchiedene That) zuſammen. Der Menſch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, iſt doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erſchaffen. Die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an: ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit (unergriffen

als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum iſt eben dieſer beſtimmt, böſe und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn ſie ſetzt voraus, daß der Menſch nicht ſchon anfänglich Handlung und That ſey, und daß er als geiſtiges Weſen ein Seyn vor und unabhängig von ſeinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich iſt.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böſe allgemein erregt worden; ſo hat der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finſtern Princip des Böſen geboren, wenn gleich dieſes Böſe zu ſeinem Selbſtbewußtſeyn erſt durch das Eintreten des Gegenſatzes erhoben wird. Nur aus dieſem finſtern Princip kann, wie der Menſch jetzt iſt, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menſchen in ſich und außer ſich nur oberflächlich kennen gelernt hat, iſt, obgleich in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in ſeinem Urſprung eigne That, und darum allein urſprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht geſagt werden kann. Denn nicht die Leidenſchaften an ſich ſind das Böſe, noch haben wir allein mit Fleiſch und Blut, ſondern mit einem Böſen in und außer uns zu kämpfen, das Geiſt iſt. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böſe kann daher das radikale Böſe heißen, und bemerkenswerth iſt, wie Kant, der ſich zu einer transcendentalen alles menſchliche Seyn beſtimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des ſittlichen Urtheils in ſpäteren Unterſuchungen auf die Anerkennung eines, wie er ſich ausdrückt, ſubjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menſchlichen Handlungen, der doch ſelbſt wiederum ein Actus der Freiheit ſeyn müſſe, geleitet wurde; indeß Fichte, der den

Digitized by Google

zuſehen iſt, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgeſehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derſelben bezweifelt, und von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als es nur immer ſeyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines ſeinem Urſprung nach ganz bewußtloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hangs zum Böſen als eines Actus der Freiheit weiſt auf eine That, und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang und nichts ſo getrennt und nacheinander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht, ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen, und wird als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Corporiſation beſtimmt iſt. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menſchlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verſtande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anſtoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präſcienz Gottes noch die eigentliche Fürſehung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädeſtination. Die Urheber derſelben empfanden, daß die Handlungen des Menſchen von Ewigkeit beſtimmt ſeyn müßten; aber ſie ſuchten dieſe Beſtimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Weſen des Menſchen ſelbſt ausmacht, ſondern in einem abſoluten, d. h. völlig grundloſen, Rathſchluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbeſtimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädeſtination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in dieſem: wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er ſelbſt

Digitized by Google

als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum iſt eben dieſer beſtimmt, böſe und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn ſie ſetzt voraus, daß der Menſch nicht ſchon anfänglich Handlung und That ſey, und daß er als geiſtiges Weſen ein Seyn vor und unabhängig von ſeinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich iſt.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böſe allgemein erregt worden; ſo hat der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finſtern Princip des Böſen geboren, wenn gleich dieſes Böſe zu ſeinem Selbſtbewußtſeyn erſt durch das Eintreten des Gegenſatzes erhoben wird. Nur aus dieſem finſtern Princip kann, wie der Menſch jetzt iſt, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menſchen in ſich und außer ſich nur oberflächlich kennen gelernt hat, iſt, obgleich in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in ſeinem Urſprung eigne That, und darum allein urſprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Contagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht geſagt werden kann. Denn nicht die Leidenſchaften an ſich ſind das Böſe, noch haben wir allein mit Fleiſch und Blut, ſondern mit einem Böſen in und außer uns zu kämpfen, das Geiſt iſt. Nur jenes durch eigne That, aber von der Geburt, zugezogene Böſe kann daher das radikale Böſe heißen, und bemerkenswerth iſt, wie Kant, der ſich zu einer transcendentalen alles menſchliche Seyn beſtimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des ſittlichen Urtheils in ſpäteren Unterſuchungen auf die Anerkennung eines, wie er ſich ausdrückt, ſubjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menſchlichen Handlungen, der doch ſelbſt wiederum ein Actus der Freiheit ſeyn müſſe, geleitet wurde; indeß Fichte, der den

Digitized by Google

Begriff einer ſolchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrſchenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empiriſchen Handeln vorangehende Böſe nur in der Trägheit der menſchlichen Natur finden wollte.

Es ſcheint nur Ein Grund zu ſeyn, der gegen dieſe Anſicht angeführt werden könnte: dieſer, daß ſie alle Umwendung des Menſchen vom Böſen zum Guten, und umgekehrt, für dieſes Leben wenigſtens abſchneide. Allein es ſey nun, daß menſchliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe bedarf der Menſch immer) — ihn zu der Umwandlung ins Gute beſtimme, ſo liegt doch dieß, daß er dem guten Geiſt jene Einwirkung verſtattet, ſich ihm nicht poſitiv verſchließt, ebenfalls ſchon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieſer und kein anderer iſt. Daher in dem Menſchen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erſtorben iſt, die innere Stimme ſeines eignen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt iſt, beſſeren Weſens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, ſo wie er erſt durch die wirkliche und entſchiedene Umwendung den Frieden in ſeinem eignen Innern, und, als wäre erſt jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, ſich als verſöhnt mit ſeinem Schutzgeiſt findet. Es iſt im ſtrengſten Verſtande wahr, daß, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt; und dennoch thut dieß der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-ſich-handeln-Laſſen des guten oder böſen Princips iſt die Folge der intelligiblen That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt.

Nachdem wir alſo Anfang und Entſtehung des Böſen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menſchen dargethan haben, ſo ſcheint nichts übrig, als ſeine Erſcheinung im Menſchen zu beſchreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Böſen beſteht, wie gezeigt, darin, daß der Menſch ſeine Selbſtheit, anſtatt ſie zur Baſis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrſchenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geiſtige in ſich zum Mittel zu machen ſtreben kann. Iſt in dem Menſchen das finſtere Princip der Selbſtheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, ſo iſt Gott, als die

Digitized by Google

ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ[1]) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaßt (actualisirt) werden kann; weßhalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Creatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Luft und Aufnahme des Nichtseyenden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende

[1] Der Platonische Ausdruck im Timäos S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in Tim. Locr. de an. mundi, ebendas. S. 5.

Digitized by Google

Widerſpruch, daß es creatürlich zu werden ſtrebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu ſeyn, ins Nichtſeyn fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, ſondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar iſt, daß ſie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutaſten und das Myſterium zu profaniren ſtrebt. Allein auch dieſes ſollte offenbar werden, denn nur im Gegenſatz der Sünde offenbart ſich jenes innerſte Band der Abhängigkeit der Dinge und das Weſen Gottes, das gleichſam vor aller Exiſtenz (noch nicht durch ſie gemildert), und darum ſchrecklich iſt. Denn Gott ſelbſt überkleidet dieſes Princip in der Creatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichſam zum Träger der Weſen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbſtſeyn erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in ſeiner Exiſtenz doch nicht geſtört, noch weniger aufgehoben werden kann, ſo wird nach der nothwendigen Correſpondenz, die zwiſchen Gott und ſeiner Baſis ſtattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menſchen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, ſo wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder Syſtem, ſobald es aus dem Ganzen gewichen iſt, die Einheit und Conſpiration ſelbſt, der es ſich entgegenſetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Gluth entzündet wird.

Wir haben geſehen, wie durch falſche Einbildung und nach dem Nichtſeyenden ſich richtende Erkenntniß der Geiſt des Menſchen dem Geiſt der Lüge und Falſchheit ſich öffnet, und bald von ihm faſcinirt der anfänglichen Freiheit verluſtig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtſeyn und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes iſt ſo unmöglich als ein willkürliches Böſes. Die wahre Freiheit iſt im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der weſentlichen Erkenntniß empfinden, da Geiſt und Herz, nur durch ihr eignes

Digitized by Google

Geſetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig iſt. Wenn das Böſe in einer Zwietracht der beiden Principien beſteht, ſo kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derſelben beſtehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches ſeyn, indem ſie nicht auf bedingte, ſondern auf vollkommene und unbedingte Weiſe eins ſind. Das Verhältniß beider läßt ſich daher nicht als ſelbſtbeliebige, oder aus Selbſtbeſtimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorſtellen. Der letzte Begriff ſetzte voraus, daß ſie nicht an ſich eins ſeyen; wie ſollen ſie aber eins werden, wenn ſie es nicht ſind? außerdem führt er zu dem ungereimten Syſtem des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältniß beider Principien iſt das einer Gebundenheit des finſtern Princips (der Selbſtheit) an das Licht. Es ſey uns erlaubt, dieß, der urſprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religioſität auszudrücken. Wir verſtehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter ſo nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott iſt in uns die klare Erkenntniß oder das geiſtige Licht ſelber, in welchem erſt alles andere klar wird, weit entfernt, daß es ſelbſt unklar ſeyn ſollte; und in wem dieſe Erkenntniß iſt, den läßt ſie wahrlich nicht müßig ſeyn oder feiern. Sie iſt, wo ſie iſt, etwas viel Subſtantielleres, als unſere Empfindungsphiloſophen meinen. Wir verſtehen Religioſität in der urſprünglichen, praktiſchen Bedeutung des Worts. Sie iſt Gewiſſenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in ſeinem Thun widerſpreche. Einen Menſchen, dem dieß nicht auf eine menſchliche, phyſiſche oder pſychologiſche, ſondern auf eine göttliche Weiſe unmöglich iſt, nennt man religiös, gewiſſenhaft im höchſten Sinne des Worts. Derjenige iſt nicht gewiſſenhaft, der ſich im vorkommenden Fall noch erſt das Pflichtgebot vorhalten muß, um ſich durch Achtung für daſſelbe zum Rechtthun zu entſcheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religioſität keine Wahl zwiſchen Entgegengeſetzten zu, kein aequilibrium arbitrii (die Peſt aller Moral), ſondern nur die höchſte Entſchiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewiſſenhaftigkeit erſcheint nicht eben nothwendig und immer als Enthuſiasmus oder als außerordentliche Erhebung über ſich ſelbſt, wozu,

Digitized by Google

wenn der Dünkel ſelbſtbeliebiger Sittlichkeit niedergeſchlagen iſt, ein anderer und noch viel ſchlimmerer Hochmuthsgeiſt gerne auch dieſe machen möchte. Sie kann ganz formell, in ſtrenger Pflichterfüllung, erſcheinen, wo ihr ſogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemiſcht iſt, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und faſt göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuſchreibt, indem er ſagt, er ſey der Tugend am ähnlichſten geweſen, indem er nie recht gehandelt, damit er ſo handelte (aus Achtung für das Gebot), ſondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Dieſe Strenge der Geſinnung iſt, wie die Strenge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erſt wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche dieſen Kern verſchmähen zu dürfen glaubt, iſt einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt[1]. Das Höchſte iſt, eben darum weil es dieß iſt, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geſchlecht geiſtiger Wollüſtlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchſte der Wiſſenſchaft wie des Gefühls zur ausgelaſſenſten Geiſtes-Un-Zucht und Erhebung über die ſogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird ſich wohl bedenken, es als ſolches auszuſprechen. Schon iſt vorauszuſehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine ſchöne Seele als eine vernünftige ſeyn, und lieber edel heißen als gerecht ſeyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geſchmacks zurückgeführt werden wird, wonach ſodann das Laſter nur noch in einem ſchlechten oder verdorbenen Geſchmack beſtehen würde[2]. Wenn in der ernſten Geſinnung das göttliche Princip derſelben, als ſolches, durchſchlägt, ſo erſcheint Tugend als Enthuſiasmus; als

[1] Sehr richtige Bemerkungen über dieſe moraliſche Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recenſion von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern, S. 154.

[2] Ein junger Mann, der wahrſcheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, ſich zum wirklich Beſſeren zu erheben, äſthetiſch irre redet, hat bereits eine ſolche Begründung der Moral durch Aeſthetik angekündigt. Bei ſolchen Fortſchritten wird vielleicht aus dem Kantiſchen Scherz, den Euklides als eine etwas ſchwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernſt werden.

Digitized by Google

Heroismus (im Kampf gegen das Böſe), als der ſchöne freie Muth des Menſchen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem, was er im Wiſſen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienſtlich angeſehen wird, oder dem zur Gewißheit etwas abgeht — eine Bedeutung, die ſich dieſem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat —, ſondern in ſeiner urſprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuverſicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausſchließt. Wenn endlich in der unverbrüchlichen Ernſt der Geſinnung, der aber immer vorausgeſetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe ſich ſenkt, ſo entſteht die höchſte Verklärung des ſittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entſtehung des Gegenſatzes von Gut und Bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun ſoviel möglich unterſucht; aber noch iſt die höchſte Frage dieſer ganzen Unterſuchung zurück. Gott iſt bis jetzt bloß betrachtet worden als ſich ſelbſt offenbarendes Weſen. Aber wie verhält er ſich denn zu dieſer Offenbarung als ſittliches Weſen? Iſt ſie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloſer Nothwendigkeit erfolgt, oder iſt ſie eine freie und bewußte That? Und wenn ſie das letzte iſt, wie verhält ſich Gott als ſittliches Weſen zu dem Böſen, deſſen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbſtoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er dieſe gewollt, auch das Böſe gewollt, und wie iſt dieſes Wollen mit der Heiligkeit und höchſten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie iſt Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in der Selbſtoffenbarung ſcheint zwar durch das Vorhergehende entſchieden. Wäre uns Gott ein bloß logiſches Abſtraktum, ſo müßte dann auch alles aus ihm mit logiſcher Nothwendigkeit folgen; er ſelbſt wäre gleichſam nur das höchſte Geſetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Perſonalität und Bewußtſeyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Perſönlichkeit nach unſerer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Baſis beruht, ſo nämlich, daß dieſe beiden ſich ganz

Digitized by Google

durchdringen und nur Ein Weſen ſind, ſo iſt Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieſes) unabhängigen Grunde, da Baſis und Exiſtirendes in ihm ſich nothwendig zu Einer abſoluten Exiſtenz vereinigen, die höchſte Perſönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geiſt iſt, ſo iſt Gott, als das abſolute Band derſelben, Geiſt im eminenten und abſoluten Verſtande. So gewiß iſt es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Perſonalität in ihm begründet iſt, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, ſo gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unperſönliches Weſen iſt, wovon der Fichteſche und Spinoziſche Begriff die klarſten Beweiſe ſind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbſtoffenbarung ſind, ſo muß auch Gott nach ſeiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erſte Anfang zur Schöpfung iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite iſt der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgeſprochen wird, und durch den Gott ſich erſt perſönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei ſeyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe iſt. Er iſt kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloſer, der nach blinder mechaniſcher Nothwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt, und am eheſten dem ſchönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich ſind (nicht unterlaſſen werden können), ohne daß ſie doch ſich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber iſt der Wille der Liebe, eben weil er dieß iſt; die aus ihm folgende Offenbarung iſt Handlung und That. Die ganze Natur ſagt uns, daß ſie keineswegs vermöge einer bloß geometriſchen Nothwendigkeit da iſt; es iſt nicht lautere reine Vernunft in ihr, ſondern Perſönlichkeit und Geiſt (wie wir den vernünftigen Autor vom geiſtreichen wohl unterſcheiden); ſonſt hätte der geometriſche Verſtand, der ſo lange geherrſcht hat, ſie längſt durchdringen und ſein Idol allgemeiner und ewiger Naturgeſetze mehr bewahrheiten müſſen, als es bis jetzt geſchehen

Digitized by Google

iſt, da er vielmehr das irrationale Verhältniß der Natur zu ſich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung iſt keine Begebenheit, ſondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes; nicht nach einer abſtrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geſchweige Gott. In der nur zu ſehr vom Geiſt der Abſtraktion beherrſchten Leibnizischen Philoſophie iſt die Anerkennung der Naturgeſetze als ſittlich-, nicht aber geometriſch-nothwendiger, und ebenſowenig willkürlicher Geſetze, eine der erfreulichſten Seiten. „Ich habe gefunden, ſagt Leibniz, daß die in der Natur wirklich nachzuweiſenden Geſetze doch nicht abſolut demonſtrabel ſind, was aber auch nicht nothwendig iſt. Zwar können ſie auf verſchiedene Art bewieſen werden; aber immer muß etwas vorausgeſetzt werden, das nicht ganz geometriſch nothwendig iſt. Daher ſind dieſe Geſetze der Beweis eines höchſten, intelligenten und freien Weſens gegen das Syſtem abſoluter Nothwendigkeit. Sie ſind weder ganz nothwendig (in jenem abſtrakten Verſtande), noch ganz willkürlich, ſondern ſtehen in der Mitte als Geſetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abſtammen“[1]. Das höchſte Streben der dynamiſchen Erklärungsart iſt kein anderes als dieſe Reduktion der Naturgeſetze auf Gemüth, Geiſt und Willen.

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moraliſchen Weſens zur Welt zu beſtimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt ſich noch außerdem, ob die That der Selbſtoffenbarung in dem Sinne frei geweſen, daß alle Folgen derſelben in Gott vorgeſehen worden. Auch dieſes aber iſt nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung ſelbſt nicht lebendig ſeyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Weſens zurückgehender Wille entgegenſtünde; aber in dieſem an-ſich-Halten entſteht ein reflexives Bild alles deſſen, was in dem Weſen implicite enthalten iſt, in welchem Gott ſich ideal verwirklicht, oder, was daſſelbe iſt, ſich in ſeiner

[1] Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366.

Digitized by Google

Verwirklichung zuvor erkennt. So muß alſo doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott iſt, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung ſey; und dieſes, die Entſcheidung, vollendet erſt eigentlich den Begriff derſelben als einer bewußten und ſittlich-freien That.

Ohnerachtet dieſes Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur ſittlich- oder beziehungsweiſe auf Güte und Liebe nothwendig iſt, bleibt die Vorſtellung einer Berathſchlagung Gottes mit ſich ſelbſt, oder einer Wahl zwiſchen mehreren möglichen Welten eine grundloſe und unhaltbare Vorſtellung. Im Gegentheil, ſobald nur die nähere Beſtimmung einer ſittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, iſt ganz unleugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit abſoluter Nothwendigkeit folgt, daß alles, was Kraft derſelben möglich iſt, auch wirklich ſeyn muß, und was nicht wirklich iſt, auch ſittlich-unmöglich ſeyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer ſolchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, ſondern dadurch, daß er dieſelbe unlebendig und unperſönlich nimmt. Denn da dieſes Syſtem von dem Abſoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, ſo führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verſtandloſe Nothwendigkeit. Wenn aber Gott weſentlich Liebe und Güte iſt, ſo folgt auch das, was in ihm ſittlich-nothwendig iſt, mit einer wahrhaft metaphyſiſchen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichſten Verſtande erfordert, ſo müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erſt dann geweſen ſeyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erſchaffen können, wie denn, da nichts ſo ungereimt iſt, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen auch wirklich und im Ernſt — nicht bloß wie von dem Caſtillaniſchen König Alphonſus, deſſen bekannte Aeußerung nur das damals herrſchende Ptolomäiſche Syſtem traf — behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine beſſere Welt als dieſe erſchaffen können. So ſind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit

Digitized by Google

nur durch Gegensatz, wie Licht nur durch Finsterniß, bestehen kann. Aber eben darin besteht das Gute, daß es nicht die Sünde ist. Die wirkende Selbstheit ist nothwendig zur Schärfe des Lebens: ohne sie wäre alles schlaffer Tod, ein Zusammensinken des Guten: denn wo nicht Gegensatz ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schärfe der Wille des Menschen die aktivirte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gemachte Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwesentliches Gutes, Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn, ist es ja selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als übermächtigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Böse seyen dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey, wovon wir zu unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr

Digitized by Google

In dem göttlichen Verſtande iſt ein Syſtem, aber Gott ſelbſt iſt kein Syſtem, ſondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dieß vorausgeſchickt worden, wegen der Möglichkeit des Böſen in Bezug auf Gott. Alle Exiſtenz fordert eine Bedingung, damit ſie wirkliche, nämlich perſönliche Exiſtenz werde. Auch Gottes Exiſtenz könnte ohne eine ſolche nicht perſönlich ſeyn, nur daß er dieſe Bedingung in ſich, nicht außer ſich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er ſonſt ſich ſelbſt aufheben müßte; er kann ſie nur durch Liebe bewältigen und ſich zu ſeiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu ſich machte, ſich mit ihr als eins und zur abſoluten Perſönlichkeit verbände. Der Menſch bekommt die Bedingung nie in ſeine Gewalt, ob er gleich im Böſen darnach ſtrebt; ſie iſt eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher ſich ſeine Perſönlichkeit und Selbſtheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dieß iſt die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigſtens beziehungsweiſe unabhängige Bedingung iſt, ſo iſt in ihm ſelber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, ſondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet iſt, die tiefe unzerſtörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu ſeiner Exiſtenz nothwendig iſt. Aber es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſey. Denn das Böſe kann immer nur entſtehen im innerſten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Luſt zum Creatürlichen oder den eignen Willen, aber ſie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da ſey, und damit er vom Guten überwältiget und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbſtheit an ſich iſt das Böſe, ſondern nur ſofern ſie ſich gänzlich

Digitized by Google

von ihrem Gegenſatz, dem Licht oder dem Univerſalwillen, losgeriſſen hat. Aber eben dieſes Losſagen vom Guten iſt erſt die Sünde. Die aktivirte Selbſtheit iſt nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne ſie wäre völliger Tod, ein Einſchlummern des Guten; denn wo nicht Kampf iſt, da iſt nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens alſo iſt der Wille des Grundes, nicht das Böſe unmittelbar und an ſich. Schließt der Wille des Menſchen die aktivirte Selbſtheit mit der Liebe ein und ordnet ſie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, ſo entſteht daraus erſt die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten alſo iſt die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Böſen eine Wirkung zum Böſen, wie die Schrift ſagt: in den Frommen biſt du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirkſame Selbſtheit iſt ſelbſt ein unwirkſames Gutes. Daſſelbe, was durch den Willen der Creatur böſe wird (wenn es ſich ganz losreißt, um für ſich zu ſeyn), iſt an ſich ſelbſt das Gute, ſolang es nämlich im Guten verſchlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, alſo aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbſtheit iſt das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch daſſelbe, bleibt es im Guten auch immerfort beſtehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, ſo könnte die Wärme nicht fühlbar ſeyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für ſich zu denken, iſt unmöglich, denn worauf ſoll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende einen Gegenſtand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in ſich ſelbſt zugleich ein Zurückſtoßendes hat? Daher dialektiſch ganz richtig geſagt wird: Gut und Bös ſeyen daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten geſehen, oder, das Böſe ſey an ſich, d. h. in der Wurzel ſeiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in ſeiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böſe. Aus dieſem Grunde iſt auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Böſen in ſich hat, auch zum Guten untüchtig ſey, wovon wir zu unſerer Zeit genugſame Beiſpiele geſehen. Die Leidenſchaften, welchen unſere negative Moral den Krieg macht, ſind Kräfte, deren jede mit der ihr

Digitized by Google

entſprechenden Tugend eine gemeinſame Wurzel hat. Die Seele alles Haſſes iſt Liebe, und im heftigſten Zorn zeigt ſich nur die im innerſten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organiſchen Gleichgewicht ſind ſie die Stärke der Tugend ſelbſt und ihre unmittelbaren Werkzeuge. „Wenn die Leidenſchaften Glieder der Unehre ſind, ſagt der treffliche J. G. Hamann, hören ſie deßwegen auf Waffen der Mannheit zu ſeyn? Verſteht ihr den Buchſtaben der Vernunft klüger als jener allegoriſche Kämmerer der alexandriniſchen Kirche den der Schrift, der ſich ſelbſt zum Verſchnittenen machte um des Himmelreichs willen? — Die größten Böſewichter gegen ſich ſelbſt macht der Fürſt dieſes Aeons zu ſeinen Lieblingen — — ſeine (des Teufels) Hofnarren ſind die ärgſten Feinde der ſchönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpfaffen, aber ſtarke Geiſter zu wahren Anbetern hat“[1]. Nur mögen dann diejenigen, deren Philoſophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Paläſtra des Lyceums gemacht iſt, jene dialektiſchen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das ſie ebenſo wie ſie ſelber mißverſtehend, darin eine Aufhebung alles Unterſchiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böſe ſieht, und vor welches ſie ſo wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum ſeichter Schöngeiſter gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geſchieht nur, damit die Liebe im Menſchen einen Stoff oder Gegenſatz finde, darin ſie ſich verwirkliche. Inwiefern die Selbſtheit in ihrer Losſagung das Princip des Böſen iſt, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Böſen, aber nicht das Böſe ſelber, noch zum Böſen. Aber auch dieſe Erregung geſchieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der ſich in dem Grunde nicht nach dieſem oder ſeinem Herzen, ſondern nur nach ſeinen Eigenſchaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott ſelbſt habe das Böſe gewollt, müßte den Grund dieſer Behauptung in der That der Selbſtoffenbarung als der Schöpfung ſuchen, wie auch ſonſt oft gemeint worden, derjenige,

[1] Kleeblatt helleniſtiſcher Briefe II, S. 196.

durch wahre Ein-Bild
eingebildet wird, oder rich
ſtand die in dem geſchieden
vorhebt. Die in dieſer S
andergetretenen) Kräfte ſin
figurirt wird; das aber in
türlichen Grundes, als
Band iſt die Seele. Wel
einem von ihm unabhängig
ſie eben damit ſelbſt unabh
ſich beſtehendes Weſen.

Es iſt leicht einzuſehen
welches nothwendig iſt zur
der Kräfte nur in einer ſt
und bei jedem Grade der
der Natur entſteht, deſſen
es das, was in den andern
zeigen, wie jeder folgende
bis in der höchſten Scheidun
geht, iſt die Aufgabe einer
gegenwärtigen Zweck iſt nu
angezeigte Art in der Na
Princip in ſich, das jedoch
von den beiden möglichen
wodurch ſie von Gott geſch
ſind; da aber zwiſchen dem
ſtande vorgebildet iſt, doch
der Proceß der Schöpfun
Verklärung des anfänglich
Verſtand oder das in di
lich nur das ihm verwan
ſeiner Natur nach dunkle
Licht verklärt wird, und

nur auf den Grund angewendet werden, daß dieſer nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Böſen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls ſchon gezeigt. Es wäre dieß ebenſoviel, als daß Gott die Bedingung ſeiner Exiſtenz, d. h. ſeine eigne Perſönlichkeit, aufhöbe. Damit alſo das Böſe nicht wäre, müßte Gott ſelbſt nicht ſeyn.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß dieſe Anſicht, ſondern jede Metaphyſik trifft, iſt dieſe, daß, wenn auch Gott das Böſe nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böſe zu vollbringen. Dieſes iſt denn mit der gehörigen Unterſcheidung ganz und gar zuzugeben. Der Urgrund zur Exiſtenz wirkt auch im Böſen fort, wie in der Krankheit die Geſundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetſte, verfälſchteſte Leben bleibt und bewegt ſich noch in Gott, ſofern er Grund von Exiſtenz iſt. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes ſelbſt in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbſtvernichtung und endlichen Kriſis, geſetzt.

Nach allem dieſem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böſe, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabſicht, und wenn dieß iſt, warum wird dieſe nicht unmittelbar erreicht, warum iſt das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die ſchon gegebene: weil Gott ein Leben iſt, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schickſal, und iſt dem Leiden und Werden unterthan. Auch dieſem alſo hat ſich Gott freiwillig unterworfen, ſchon da er zuerſt, um perſönlich zu werden, die Licht- und die finſtre Welt ſchied. Das Seyn wird ſich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich iſt kein Werden; in dieſem vielmehr iſt es ſelber wieder als Ewigkeit geſetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegenſatz iſt nothwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menſchlich leidenden Gottes, der allen Myſterien und geiſtigen Religionen der Vorzeit gemein iſt, bleibt die ganze Geſchichte unbegreiflich; auch die Schrift

Digitized by Google

unterſcheidet Perioden der Offenbarung, und ſetzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht ſeyn wird. Die erſte Periode der Schöpfung iſt, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip iſt als ein ewiger Gegenſatz des finſtern Princips das ſchaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtſeyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geiſt auf, und der Geiſt iſt das erſte Weſen, welches die finſtre und die Lichtwelt vereiniget und beide Principien ſich zur Verwirklichung und Perſönlichkeit unterordnet. Gegen dieſe Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Böſen. Der Wille des Grundes muß in ſeiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden ſey. Würde er früher unterworfen, ſo bliebe das Gute ſammt dem Böſen in ihm verborgen. Aber das Gute ſoll aus der Finſterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böſe aber von dem Guten geſchieden, um auf ewig in das Nichtſeyn verſtoßen zu werden. Denn dieß iſt die Endabſicht der Schöpfung, daß, was nicht für ſich ſeyn könnte, für ſich ſey, indem es aus der Finſterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Daſeyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne ſelbſtändiges Leben waren, dahin in die Selbſtheit und das Nichtſeyende, damit, indem ſie aus dieſem ins Leben gerufen werden, ſie als unabhängig exiſtirende wieder in ihm ſeyen [1]. Der Grund wirkt alſo in ſeiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις), und eben damit die vollkommene Aktualiſirung Gottes. Denn das Böſe, wenn es vom Guten gänzlich geſchieden iſt, iſt auch nicht mehr als Böſes. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm ſelbſt unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es verſuchte zu ſchaffen, und hatte noch

[1] Philoſophie und Religion, (Tübingen, 1804) S. 73. [Bd. IV, S. 63].

Digitized by Google

mittelbaren Antheil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geſchieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durſt nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können. Sein Zuſtand iſt daher ein Zuſtand des Nichtſeyns, ein Zuſtand des beſtändigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder deſſen, was in ihm aktiv zu ſeyn ſtrebt. Es bedarf darum auch zur Realiſirung der Idee einer endlichen allſeitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherſtellung des Böſen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böſe iſt nur bös, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtſeyn aber, oder den Potenzzuſtand reducirt, iſt es, was es immer ſeyn ſollte, Baſis, Unterworfenes, und als ſolches nicht mehr im Widerſpruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung iſt daher die Ausſtoßung des Böſen vom Guten, die Erklärung deſſelben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem urſprünglichen Guten verbunden; die aus der Finſterniß ans Licht Gebornen ſchließen ſich dem idealen Princip als Glieder ſeines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz perſönliches Weſen iſt. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrſchte das ſchaffende Wort in dem Grunde, und dieſe Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet iſt, ordnet das Wort oder das ideale Princip ſich und das mit ihm eins gewordene reale gemeinſchaftlich dem Geiſt unter, und dieſer, als das göttliche Bewußtſeyn, lebt auf gleiche Weiſe in beiden Principien; wie die Schrift von Chriſtus ſagt: Er muß herrſchen, bis daß er alle ſeine Feinde unter ſeine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, iſt der Tod (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß ſterben, um ſich vom Böſen, und das Böſe, um ſich vom Guten zu ſcheiden). Wenn aber alles ihm unterthan ſeyn wird, alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott ſey Alles in Allem. Denn auch der Geiſt iſt noch nicht das Höchſte; er iſt nur der Geiſt, oder der Hauch

Digitized by Google

der Liebe. Die Liebe aber iſt das Höchſte. Sie iſt das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Exiſtirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, ſondern — wie ſollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchſten Punkt der ganzen Unterſuchung. Schon lange hörten wir die Frage: wozu ſoll doch jene erſte Unterſcheidung dienen, zwiſchen dem Weſen, ſofern es Grund iſt und inwiefern es exiſtirt? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinſamen Mittelpunkt: dann müſſen wir uns für den abſoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen ſolchen: ſo fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zuſammen. Wir haben dann Ein Weſen für alle Gegenſätze, eine abſolute Identität von Licht und Finſterniß, Gut und Bös und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftſyſtem gerathen muß, und die auch dieſem Syſtem vorlängſt nachgewieſen ſind.

Was wir in der erſten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß vor allem Grund und vor allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität, ein Weſen ſeyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegenſätzen vorhergeht, ſo können dieſe in ihm nicht unterſcheidbar noch auf irgend eine Weiſe vorhanden ſeyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die abſolute Indifferenz beider bezeichnet werden. Die meiſten, wenn ſie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo ſie ein Verſchwinden aller Gegenſätze erkennen müſſen, vergeſſen, daß dieſe nun wirklich verſchwunden ſind, und prädiciren ſie wieder als ſolche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzliches Aufhören derſelben entſtanden war. Die Indifferenz iſt nicht ein Produkt der Gegenſätze, noch ſind ſie implicite in ihr enthalten, ſondern ſie iſt ein eignes von allem Gegenſatz geſchiedenes Weſen, an dem alle Gegenſätze ſich brechen, das nichts anderes iſt als eben das Nichtſeyn derſelben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatloſigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder alſo ſie ſetzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: ſo haben

ſie weder gut noch bös — (denn daß die Erhebung des Gegenſatzes von Gut und Bös auf dieſen Standpunkt überhaupt unſtatthaft iſt, laſſen wir einſtweilen auf ſich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich prädiciren. Oder ſie ſetzen Gut und Bös: ſo ſetzen ſie auch gleich die Dualität und alſo ſchon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten ſey Folgendes geſagt! Reales und Ideales, Finſterniß und Licht, oder wie wir die beiden Principien ſonſt bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals *als Gegenſätze* prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß ſie nicht als Nichtgegenſätze, d. h. in der Disjunktion und jedes *für ſich* von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Principien) geſetzt iſt. In dem Ungrund ſelbſt iſt nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er ſich gegen beide als totale Indifferenz verhält, iſt er gegen beide gleichgültig. Wäre er die abſolute Identität von beiden, ſo könnte er nur beide *zugleich* ſeyn, d. h. beide müßten als *Gegenſätze* von ihm prädicirt werden, und wären dadurch ſelber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht alſo die Dualität hervor (die etwas ganz anderes iſt als Gegenſatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu dieſem Punkt der Unterſuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben ſollten), und *ohne* Indifferenz, d. h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Anſtatt alſo, daß dieſer die Unterſcheidung wieder aufhöbe, wie gemeint wurde, ſetzt und beſtätigt er ſie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterſcheidung zwiſchen dem Grund und dem Exiſtirenden eine bloß logiſche, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende geweſen wäre, zeigte ſie ſich vielmehr als eine ſehr reelle Unterſcheidung, die von dem höchſten Standpunkt aus erſt recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieſer dialektiſchen Erörterung können wir uns alſo ganz beſtimmt auf folgende Art erklären. Das Weſen des Grundes, wie das des Exiſtirenden, kann nur das *vor* allem Grunde Vorhergehende

Digitized by Google

gern jedem ſeine Weiſe, ſich die Zeit, und was in ihr iſt, verſtändlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philoſophiſcher Syſteme gegen ein Beſtimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch ſchon mit allen verwechſelt worden iſt, das aber in jedem einzelnen Punkt ſeine eigenthümlichen Beſtimmungen hat — die Eitelkeit einer ſolchen Polemik haben wir ſchon im Eingange zu dieſer Abhandlung berührt. So iſt es geſchwind zu ſagen, ein Syſtem lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts geſagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugſam gezeigt, daß alle Naturweſen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verſtande gelangten anfänglichen Sehnſucht haben, daß ſie alſo in Bezug auf Gott bloß peripheriſche

wir zugleich die Meinung von der ausſchließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es iſt zwar in Deutſchland, wo ein philoſophiſches Syſtem Gegenſtand literariſcher Induſtrie wird, und ſo viele, denen die Natur ſelbſt für alltägliche Dinge den Verſtand verſagt hat, ſich zum Mitphiloſophiren berufen glauben, ſehr leicht, eine falſche Meinung, ja ſogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigſtens das Bewußtſeyn, ihn nie perſönlich begünſtigt oder durch eigne hülfreiche Unterſtützung aufgemuntert zu haben, ſondern mit Erasmus (ſo wenig man ſonſt mit ihm gemein haben mag) ſagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfaſſer hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigſten ſich ſelbſt die Freiheit der Unterſuchung nehmen wollen, in welcher er ſich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger, Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Geſprächs fehlt doch alles wie geſprächsweiſe entſteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier ſchärfer beſtimmt und weniger läſſig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Theil abſichtlich. Wer es nicht ſo von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er ſuche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieſer Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die ſie der früheren, verwandten Schrift Philoſophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwieſen haben, wozu die erſten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darſtellungsart, als durch den Inhalt ſelbſt bewogen wurden.

Digitized by Google

Wer alſo (wie vorhin) ſagen wollte: es ſey in dieſem Syſtem Ein Princip für alles, es ſey ein und daſſelbe Weſen, das im finſtern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und daſſelbe, das die Härte und Abgeſchnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmuth wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Böſen herrſcht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig ſagt, doch dieß nicht zu vergeſſen: daß das Eine Weſen in ſeinen zwei Wirkungsweiſen ſich wirklich in zwei Weſen ſcheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Exiſtenz, in dem andern bloß Weſen (und darum nur ideal iſt); ferner daß nur Gott als Geiſt die abſolute Identität beider Principien, aber nur dadurch und inſofern iſt, daß und inwiefern beide ſeiner Perſönlichkeit unterworfen ſind. Wer aber vollends auf dem höchſten Standpunkt dieſer Anſicht eine abſolute Identität des Guten und Böſen fände, zeigte ſeine gänzliche Unkunde, indem Böſes und Gutes durchaus keinen urſprünglichen Gegenſatz, am allerwenigſten aber eine Dualität bilden. Dualität iſt, wo ſich wirklich zwei Weſen entgegenſtehen. Das Böſe aber iſt kein Weſen, ſondern ein Unweſen, das nur im Gegenſatz eine Realität iſt, nicht an ſich. Auch iſt die abſolute Identität, der Geiſt der Liebe, eben darum eher als das Böſe, weil dieſes erſt im Gegenſatz mit ihm erſcheinen kann. Daher es auch nicht von der abſoluten Identität begriffen ſeyn kann, ſondern ewig von ihr ausgeſchloſſen und ausgeſtoßen iſt [1].

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Abſolute ſchlechthin betrachtet alle Gegenſätze verſchwinden, dieſes Syſtem Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieſes vergönnt ſeyn [2]. Wir laſſen

[1] Hieraus erhellt, wie ſonderbar es iſt, zu fordern, daß der Gegenſatz von Gut und Bös gleich in den erſten Principien erklärt werde. So reden muß freilich, wer Gut und Bös für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenſte Syſtem hält.

[2] Niemand kann mehr als der Verfaſſer in den Wunſch einſtimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2, S. 242 äußert, daß der unmännliche pantheiſtiſche Schwindel in Deutſchland aufhören möge, beſonders, da Hr. S. auch die äſthetiſche Träumerei und Einbildung dazuſetzt, und inwiefern

Digitized by Google

gern jedem ſeine Weiſe, ſich die Zeit, und was in ihr iſt, verſtändlich zu machen. Der Name thuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philoſophiſcher Syſteme gegen ein Beſtimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch ſchon mit allen verwechſelt worden iſt, das aber in jedem einzelnen Punkt ſeine eigenthümlichen Beſtimmungen hat — die Eitelkeit einer ſolchen Polemik haben wir ſchon im Eingange zu dieſer Abhandlung berührt. So iſt es geſchwind zu ſagen, ein Syſtem lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts geſagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugſam gezeigt, daß alle Naturweſen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verſtande gelangten anfänglichen Sehnſucht haben, daß ſie alſo in Bezug auf Gott bloß peripheriſche

wir zugleich die Meinung von der ausſchließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es iſt zwar in Deutſchland, wo ein philoſophiſches Syſtem Gegenſtand literariſcher Induſtrie wird, und ſo viele, denen die Natur ſelbſt für alltägliche Dinge den Verſtand verſagt hat, ſich zum Mitphiloſophiren berufen glauben, ſehr leicht, eine falſche Meinung, ja ſogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigſtens das Bewußtſeyn, ihn nie perſönlich begünſtigt oder durch eigne hülfreiche Unterſtützung aufgemuntert zu haben, ſondern mit Erasmus (ſo wenig man ſonſt mit ihm gemein haben mag) ſagen zu können: semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos. Der Verfaſſer hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigſten ſich ſelbſt die Freiheit der Unterſuchung nehmen wollen, in welcher er ſich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger, Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Geſprächs fehlt doch alles wie geſprächsweiſe entſteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier ſchärfer beſtimmt und weniger läſſig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Theil abſichtlich. Wer es nicht ſo von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er ſuche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieſer Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die ſie der früheren, verwandten Schrift Philoſophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwieſen haben, wozu die erſten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darſtellungsart, als durch den Inhalt ſelbſt bewogen wurden.

Digitized by Google

Weſen ſind. Nur der Menſch iſt in Gott, und eben durch dieſes in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein iſt ein Centralweſen und ſoll darum auch im Centro bleiben. In ihm ſind alle Dinge erſchaffen, ſo wie Gott nur durch den Menſchen auch die Natur annimmt und mit ſich verbindet. Die Natur iſt das erſte oder alte Teſtament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Geſetze ſind. Der Menſch iſt der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu ſich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen. Das Wort, das im Menſchen erfüllt wird, iſt in der Natur als ein dunkles, prophetiſches (noch nicht völlig ausgeſprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr ſelbſt keine Auslegung haben und erſt durch den Menſchen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Urſachen, die ebenfalls nur von dieſem Standpunkt verſtändlich wird. Wer nun alle dieſe Mittelbeſtimmungen ausläßt oder überſieht, der hat leicht zu widerlegen. Es iſt um die bloß hiſtoriſche Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts ſelbſt, aus eignem Vermögen, hinzuſtellen, und kann das Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich beobachten. Dabei ſind aber willkürliche und unbewieſene Vorausſetzungen unvermeidlich. So um zu beweiſen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Böſen gebe — die dualiſtiſche, nach welcher ein böſes Grundweſen, gleichviel mit welchen Modificationen, unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbaliſtiſche, nach welcher das Böſe durch Emanation und Entfernung erklärt wird — und daß deßhalb jedes andere Syſtem den Unterſchied von Gut und Bös aufheben müſſe; um dieß zu beweiſen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief erſonnenen und gründlich ausgebildeten Philoſophie erfordert. In dem Syſtem hat jeder Begriff ſeine beſtimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch ſeine Bedeutung, ſo wie ſeine Limitation beſtimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, ſondern nur die allgemeinſten Begriffe aus dem Zuſammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurtheilen? So haben wir

Digitized by Google

den beſtimmten Punkt des Syſtems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Abſoluten mögliche iſt. Wird er nun allgemein genommen, ſo wird das Ganze entſtellt, es folgt dann auch, daß dieſes Syſtem die Perſonalität des höchſten Weſens aufhebe. Wir haben zu dieſem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher geſchwiegen, glauben aber in dieſer Abhandlung den erſten deutlichen Begriff derſelben aufgeſtellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz iſt freilich keine Perſönlichkeit; aber iſt denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf ſo leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Anſichten auch nur das geringſte Verſtändliche über dieſen Begriff vorzubringen. Ueberall finden wir vielmehr, daß ſie die Perſönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weiſe verſtändlich zu machen angeben, woran ſie auch ganz recht thun, indem ſie eben jene abſtrakten Syſteme, in denen alle Perſönlichkeit überhaupt unmöglich iſt, für die einzigen vernunftgemäßen halten, was vermuthlich auch der Grund iſt, daß ſie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wiſſenſchaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil ſind der Meinung, daß eben von den höchſten Begriffen eine klare Vernunfteinſicht möglich ſeyn muß, indem ſie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns ſelbſt aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Leſſing ſelbſt die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für ſchlechterdings nothwendig, wenn dem menſchlichen Geſchlecht damit geholfen werden ſoll[1]. Ebenſo ſind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geiſtigen Gegenſtänden) darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme ganz entbehrlich ſey[2]. Ein abſoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geſchichte übergetragen, wonach in allen Erſcheinungen und Werken des menſchlichen Geiſtes entweder das eine oder das andere Princip herrſcht, wonach es nur zwei Syſteme

[1] Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 76.

[2] Beſonders wenn man auf der andern Seite da nur von Anſichten reden will, wo man von alleinſeligmachenden Wahrheiten ſprechen ſollte.

Digitized by Google

und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und eine schlechthin böse; ferner die Meinung, daß alles vom Reinen und Lautern angefangen, und alle späteren Entwicklungen (die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren) nur Verderbniß und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorherging, und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eignem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heiligthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Diese Betrachtungen führen auf unsern Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewußtseyn widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkennte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so daß wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indeß fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentliches zu stoßen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde; der also allerdings auch Grund der Erkenntniß seyn muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde

Digitized by Google

verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geſchehen, alſo durch Wiſſenſchaft und Dialektik, von denen wir überzeugt ſind, daß ſie allein es ſeyn werden, die jenes öfter, als wir denken, da geweſene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorſchwebende und noch von keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verſtande trauen, und am meiſten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermiſſen, ſo kann auch, wo es ſich von Wahrheit und Erkenntniß handelt, die Selbſtheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl iſt herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, ſich zum Weſen machen und herrſchen will. Wenn, nach den trefflichen Anſichten Franz Baaders, der Erkenntnißtrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat[1], ſo gibt es auch in der Erkenntniß etwas der Zucht und Verſchämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamloſigkeit, eine Art fauniſcher Luſt, die an allem herumkoſtet, ohne Ernſt und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu geſtalten. Das Band unſerer Perſönlichkeit iſt der Geiſt, und wenn nur die werkthätige Verbindung beider Principien ſchaffend und erzeugend werden kann, ſo iſt Begeiſterung im eigentlichen Sinn das wirkſame Princip jeder erzeugenden und bildenden Kunſt oder Wiſſenſchaft. Jede Begeiſterung äußert ſich auf eine beſtimmte Weiſe; und ſo gibt es auch eine, die ſich durch dialektiſchen Kunſttrieb äußert, eine eigentlich wiſſenſchaftliche Begeiſterung. Es gibt darum auch eine dialektiſche Philoſophie, die als Wiſſenſchaft beſtimmt, z. B. von Poeſie und Religion, geſchieden, und etwas ganz für ſich Beſtehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins iſt, wie die behaupten, welche jetzt in ſo vielen Schriften alles mit allem zu vermiſchen bemüht ſind. Man ſagt, die Reflexion ſey gegen die Idee feindſelig; aber gerade dieß iſt der höchſte Triumph der Wahrheit, daß ſie aus der äußerſten Scheidung

[1] Man ſ. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medicin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

Digitized by Google

und Trennung dennoch ſiegreich hervortritt. Die Vernunft iſt in dem Menſchen das, was nach den Myſtikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit iſt, in der alle Dinge beiſammen und doch geſondert, eins und doch jedes frei in ſeiner Art ſind. Sie iſt nicht Thätigkeit, wie der Geiſt, nicht abſolute Identität beider Principien der Erkenntniß, ſondern die Indifferenz; das Maß und gleichſam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die urſprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verſtand bilden ſoll. Die Philoſophie hat ihren Namen einerſeits von der Liebe, als dem allgemein begeiſternden Princip, andererſeits von dieſer urſprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel iſt.

Wenn der Philoſophie das dialektiſche Princip, d. h. der ſondernde, aber eben darum organiſch ordnende und geſtaltende, Verſtand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er ſich richtet, entzogen wird, ſo, daß ſie in ſich ſelbſt weder Maß noch Regel mehr hat: ſo bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß ſie ſich hiſtoriſch zu orientiren ſucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Reſultat ſchon früher verwieſen worden, zur Quelle und Richtſchnur nimmt. Dann iſt es Zeit, wie man die Poeſie bei uns durch die Kenntniß der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philoſophie eine geſchichtliche Norm und Grundlage zu ſuchen. Wir hegen die größte Achtung für den Tiefſinn hiſtoriſcher Nachforſchungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die faſt allgemeine Meinung, als habe der Menſch erſt allmählich von der Dumpfheit des thieriſchen Inſtinkts zur Vernunft ſich aufgerichtet, nicht die unſerige ſey. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unſerer Zeit rege geworden ſind, die Auflöſung zuerſt bei uns ſelbſt und auf unſerem eignen Boden ſuchen ſollen, ehe wir nach ſo entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß hiſtoriſchen Glaubens iſt vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben iſt. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geſchriebene, die Natur. Dieſe enthält Vorbilder, die noch kein Menſch gedeutet hat, während die der geſchriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längſt erhalten haben. Das einzig

wahre Syſtem der Religion und Wiſſenſchaft würde, wenn das Verſtändniß jener ungeſchriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zuſammengebrachten Staat einiger philoſophiſchen und kritiſchen Begriffe, ſondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erſcheinen. Es iſt nicht die Zeit, alte Gegenſätze wieder zu erwecken, ſondern das außer und über allem Gegenſatz Liegende zu ſuchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philoſophie allmählich dargeſtellt wird.

Digitized by Google

Stuttgarter Privatvorlesungen.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

1810.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Seite

I.

Das Princip des Systems als absolute Identität des Realen und Idealen 421
Verschiedene Ausdrücke für das Princip des Systems.
Der Uebergang von der Identität zur Differenz
a) Möglichkeit dieses Uebergangs 425
b) Wirklichkeit des Uebergangs oder der Scheidung in Gott . . 428

II.

Unterscheidung zwischen einem Höheren und einem Niedereren in Gott . 431
Bezeichnung des Verhältnisses der zwei Principien in Gott durch die Begriffe des Seyenden und des Seyns oder des Seyenden und des Nichtseyenden 436
Ableitung des Begriffs des Nichtseyenden.
Weitere Deduktion der zwei Principien in Gott als Gegensatz der Selbstheit und der Liebe 438
Ableitung der Natur und ihres Verhältnisses zu Gott 440
Schema der neueren Philosophie 443
Abriß der Naturphilosophie 446

III.

Begriff des Menschen und der menschlichen Freiheit 457
Ursprung des Bösen
Das Zurücksinken des Menschen in die Natur und dessen Folgen . . . 459
Deduktion des Staats 461
Begriff der Offenbarung und der Kirche 463
Verhältniß von Staat und Kirche.
Der (individuelle) Menschengeist — Psychologie —.
Unterscheidung von Gemüth, Geist und Seele als der drei Potenzen des menschlichen Geistes.
1) Gemüth 465

Digitized by Google

organiſche Einheit aller Dinge. In jedem Organismus iſt Einheit, ohne daß jedoch die Theile deſſelben für einerlei gehalten werden könnten. So z. B. löſen ſich im menſchlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, deſſen Empfindung als eines untheilbaren, harmoniſchen die Empfindung des Wohlſeyns iſt, aber die Theile und Funktionen, die dieſes organiſche Ganze bilden, ſind darum nicht einerlei; der Magen z. B. thut nicht die Funktionen des Gehirns ꝛc.

b) Beſtimmter wurde dieſes Princip ausgedrückt als abſolute Identität des Realen und Idealen. Die Meinung iſt hier nicht, daß das Reale und Ideale numeriſch oder logiſch einerlei ſey; es iſt eine weſentliche Einheit gemeint; es iſt zwar eine und eben dieſelbe Sache in beiden Formen geſetzt, aber ſie iſt in jeder dieſer Formen ein eignes, und nicht einerlei Weſen. Wenn z. B. Jacob auch Iſrael hieß, ſo war es immer eben daſſelbe Individuum, das durch die verſchiedenen Namen nicht verſchieden individualiſirt wurde. Aber nicht ſo verhält es ſich mit der Identität des Realen und Idealen. Man ſetze z. B.

$$\frac{A}{B = C},$$

hier ſind B und C identiſch, weil ſie dem Weſen nach A ſind, aber verſchieden ſind ſie voneinander als Formen, oder für ſich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenſo iſt auch A in B und A in C jedes ein eignes Weſen. Eben dadurch, daß in jedem daſſelbe Weſen iſt, iſt zwiſchen ihnen eine weſentliche (d. h. nicht bloß formelle, logiſche oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegenſatz oder Dualism, indem ſie ſich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß ſich A in B und in C individualiſirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Exiſtenz.

Warum iſt denn nun aber das erſte Princip als Identität des Realen und Idealen beſtimmt worden? — Zunächſt eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als ſolches das Erſte oder das Abſolute ſey, ſondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-Weſens. Dann aber ſoll es allerdings auch poſitiv ausſagen, daß in beiden daſſelbe Weſen ſey. Mein Princip iſt am

Digitized by Google

I.

Inwiefern ist überhaupt ein System möglich? Antwort: es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen — das System der Welt. Dieß also zu finden, ist die eigentliche Aufgabe. Das wahre System kann nicht *erfunden*, es kann nur als ein an sich, namentlich im göttlichen Verstande, bereits *vorhandenes* gefunden werden. Die meisten philosophischen Systeme sind bloße Werke ihrer Urheber — gut oder schlecht ersonnene — fast sich verhaltend wie unsere historischen Romane (z. B. der Leibnizianismus). Ein System in diesem Sinn als das einzig mögliche behaupten zu wollen, ist höchst illiberal, — Schulsystem —. Ich versichere, daß ich dazu keinen Beitrag habe liefern wollen.

Indessen kann auch jenes wahre System in seiner *empirischen* Totalität nicht gefunden werden, als wozu die Erkenntniß aller, auch der einzelnsten Mittelglieder erfordert würde.

Soll das zu findende ein Weltsystem seyn, so muß es 1) als *Weltsystem* ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausschließen (z. B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert seyn kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann.

Was ist Princip meines Systems? — Dieses Princip ist auf verschiedene Weise ausgedrückt worden:

a) als Princip der absoluten Identität schlechthin, wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine

Digitized by Google

organiſche Einheit aller Dinge. In jedem Organismus iſt Einheit, ohne daß jedoch die Theile deſſelben für einerlei gehalten werden könnten. So z. B. löſen ſich im menſchlichen Körper alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben auf, deſſen Empfindung als eines untheilbaren, harmoniſchen die Empfindung des Wohlſeyns iſt, aber die Theile und Funktionen, die dieſes organiſche Ganze bilden, ſind darum nicht einerlei; der Magen z. B. thut nicht die Funktionen des Gehirns ꝛc.

b) Beſtimmter wurde dieſes Princip ausgedrückt als abſolute Identität des Realen und Idealen. Die Meinung iſt hier nicht, daß das Reale und Ideale numeriſch oder logiſch einerlei ſey; es iſt eine weſentliche Einheit gemeint; es iſt zwar eine und eben dieſelbe Sache in beiden Formen geſetzt, aber ſie iſt in jeder dieſer Formen ein eignes, und nicht einerlei Weſen. Wenn z. B. Jacob auch Iſrael hieß, ſo war es immer eben daſſelbe Individuum, das durch die verſchiedenen Namen nicht verſchieden individualiſirt wurde. Aber nicht ſo verhält es ſich mit der Identität des Realen und Idealen. Man ſetze z. B. $\frac{A}{B = C}$, hier ſind B und C identiſch, weil ſie dem Weſen nach A ſind, aber verſchieden ſind ſie voneinander als Formen, oder für ſich betrachtet; B kann ewig nicht C, C nicht B werden, ebenſo iſt auch A in B und A in C jedes ein eignes Weſen. Eben dadurch, daß in jedem daſſelbe Weſen iſt, iſt zwiſchen ihnen eine weſentliche (d. h. nicht bloß formelle, logiſche oder nominale) Einheit, zugleich aber ein wirklicher Gegenſatz oder Dualism, indem ſie ſich untereinander nicht aufheben können. Denn dadurch, daß ſich A in B und in C individualiſirt, bekommen beide das gleiche Recht zur Exiſtenz.

Warum iſt denn nun aber das erſte Princip als Identität des Realen und Idealen beſtimmt worden? — Zunächſt eben um anzudeuten, daß weder das Reale noch das Ideale als ſolches das Erſte oder das Abſolute ſey, ſondern beides nur untergeordnete Formen des eigentlichen Ur-Weſens. Dann aber ſoll es allerdings auch poſitiv ausſagen, daß in beiden daſſelbe Weſen ſey. Mein Princip iſt am

Digitized by Google

beſten zu erklären in Bezug auf den Fichtianismus. Fichte macht den Schluß: Kein Daſeyn als für ſich ſelbſt. Nun nur das Ich für ſich ſelbſt da. Alſo ꝛc. Den Unterſatz nun leugne ich. Denn Subjekt und Objekt iſt die allgemeine Form in der Materie ſo gut als im Ich (worin dann von der andern Seite wieder der Unterſchied liege, dieß iſt freilich erſt in der Folge zu zeigen): ſo z. B. iſt in dem Körper die zurückſtoßende Kraft das Objektive, die attraktive in Anſehung des Körpers die auf ihn ſelbſt zurückgehende, alſo ſubjektive Kraft. Fichten iſt jener mit der Identität verknüpfte Dualism fremd.

c) In einem dritten Ausdruck wurde das Princip meiner Philoſophie geradezu Abſolutes oder Gott genannt. Das Abſolute iſt nun aber hier Princip der ganzen Philoſophie; dieſe iſt nur Ein Ganzes, ſie lebt und webt in Gott, während das dogmatiſche oder Leibniz-Wolffſche Syſtem, aber auch das Kantſche Gott erſt hintennach bringen. Der Unterſchied meiner Philoſophie und der Philoſophie überhaupt von der Theologie, mit der ſie verwandt, iſt der, daß die Theologie mehr nur ein Abſtractum der Philoſophie iſt; ſie nimmt gewiſſermaßen Gott als ein beſonderes Objekt, während die Philoſophie Gott zugleich als höchſten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenſtände verbreitet. Hiermit hängt das Folgende zuſammen.

Es iſt eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philoſophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes oder des Abſoluten? — Auf dieſe Frage gibt es keine Antwort. Die Exiſtenz des Unbedingten kann nicht erwieſen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte iſt das Element, worin allein Demonſtration möglich iſt. So wie der Geometer, wenn er ſeine Sätze zu beweiſen beginnt, nicht zuerſt das Daſeyn eines Raums beweist, ſondern ihn nur vorausſetzt, ebenſo beweist die Philoſophie nicht das Daſeyn Gottes, ſondern ſie bekennt, daß ſie ohne ein Abſolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre. — Alles läßt ſich nur darſtellen im Abſoluten; das Unbedingte geht darum auch nicht vor dem Daſeyn der Philoſophie her,

Digitized by Google

ſondern die ganze Philoſophie beſchäftigt ſich mit dieſem Daſeyn, die ganze Philoſophie iſt eigentlich der fortgehende Beweis des Abſoluten, der daher nicht im Anfang derſelben gefordert werden darf. Wenn das Univerſum nichts anderes ſeyn kann als Manifeſtation des Abſoluten, Philoſophie aber wieder nichts anderes als geiſtige Darſtellung des Univerſums, ſo iſt auch die ganze Philoſophie nur Manifeſtation, d. h. fortgehende Erweiſung Gottes.

Wir gehen nun von dem Satz aus: das Urweſen iſt nothwendig und ſeiner Natur nach abſolute Identität des Realen und Idealen. Mit dieſem Satz iſt aber noch nichts geſagt: wir haben bloß den Begriff des Urweſens, aber wir haben es noch nicht als ein aktuelles, wirkliches Weſen. So z. B. wenn wir ſagen: das Weſen des Menſchen iſt eine abſolute Identität von Freiheit und Nothwendigkeit — ein freies und ein nothwendiges Princip ſind innigſt in ihm vereinigt —, ſo haben wir damit zwar einen Begriff des Menſchen, aber noch keinen lebendigen wirklichen Menſchen; dazu (um einen wirklichen Menſchen zu haben) müſſen wir ihn betrachten, inwiefern dieſe Principien in ihm wirklich im Gegenſatz, im Kampfe begriffen ſind. — Anders ausgedrückt: das Urweſen als abſolute Identität des Realen und Idealen iſt ſelbſt wieder nur ſubjektiv geſetzt, aber wir müſſen es ebenſo gut objektiv begreifen: es muß nicht nur in ſich, ſondern auch außer ſich abſolute Identität des Realen und Idealen ſeyn, d. h. es muß als ſolche ſich offenbaren, ſich aktualiſiren — es muß auch in der Exiſtenz ſich zeigen als ein ſolches, das dem Weſen nach abſolute Identität des Realen und Idealen iſt. Nun kann aber alles nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, alſo Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterſcheidbarkeit der Principien. Wie dieß nun in Gott möglich, davon reden wir hier noch nicht, ſondern nur davon, daß eine Trennung, eine Differenz geſetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Weſen zur Exiſtenz kommen wollen.

Man hat dieſen Uebergang von Identität zu Differenz ſehr oft als ein Aufheben der Identität angeſehen; dieß iſt aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es iſt vielmehr nur eine

Digitized by Google

Doublirung des Weſens, alſo eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen iſt. Bewußtſeyn entſteht durch eine Scheidung von Principien, die zuvor implicite im Menſchen waren, z. B. rationales und irrationales. Keines von beiden ſoll vertilgt werden. Eben in dem Streit und der Verſöhnung beider ſoll ſich unſere Menſchheit bewähren. Wenn wir uns nun bewußt werden — wenn ſich in uns Licht und Finſterniß ſcheiden —, ſo treten wir ja dadurch nicht aus uns hinaus, die beiden Principien bleiben doch in uns als ihrer Einheit. Wir verlieren nichts von unſerem Weſen, ſondern beſitzen uns jetzt nur in gedoppelter Geſtalt, nämlich einmal in der Einheit, das andremal in der Entzweiung. So Gott.

Setzen wir A = A als den Zuſtand des in ſich verſchlungenen Seyns, ſo haben wir in dieſem A = A ſchon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider; aber dieß alles reell-ununterſcheidbar. Nun ſoll Differenz der Principien geſetzt werden: alſo da A als Subjekt und A als Objekt unterſcheidbar ſind, ſo verwandelt ſich A = A in A = B; da aber gleichwohl die Einheit des Weſens beſteht, ſo iſt ſtatt $\frac{A}{A = A}$ der Ausdruck der Differenz $\frac{A}{A = B}$, d. h. Eins und Zwei; A = B iſt die Entzweiung, A die Einheit, das Ganze zuſammen das lebendige, aktuelle Urweſen, A hat in A = B ein Objekt, einen Spiegel. Alſo an ſich iſt das Urweſen immer Einheit — Einheit des Gegenſatzes und der Entzweiung.

Jetzt erſt fragen wir: wie iſt dieſe Scheidung in Gott möglich? Da nämlich das Band der Principien in Gott einmal unauflöslich iſt, ſo ſcheint inſofern eine Scheidung ganz unmöglich, und doch iſt ſie nothwendig zur Offenbarung. Wie iſt dieſer Widerſpruch aufzulöſen?

Wenn das Urweſen in A und B wieder das Ganze iſt, ſo können A und B geſchieden ſeyn, ohne daß das abſolute Band der Principien aufgehoben iſt. Wir müßten alſo annehmen, daß das Urweſen in

Digitized by Google

jedem der Geſchiedenen das Ganze bliebe, d. h. ſich als Ganzes in ihnen ſetzte, ſo alſo, daß unter B wieder B, d. h. Reales, A, d. h. Geiſtiges, und die Einheit beider begriffen wäre. Ebenſo unter A. — Aber wäre denn nun hiermit bereits eine reelle Unterſchiedenheit geſetzt? Keineswegs. In der Formel $\frac{A}{A = A}$ heiße das obere A das Weſen an ſich. Da aber dieſe nämliche Identität auch die Copula in A = A (der Form) iſt, ſo heiße die Identität, ſofern ſie in der Form lebendig iſt, das Weſen in der Form. Wir haben alſo 1) Weſen an ſich, 2) Weſen in der Form. Aber das Weſen in der Form, ſolange dieſe nämlich A = A iſt (die Principien nicht differenziirt ſind), iſt identiſch mit dem Weſen an ſich und von ihm nicht unterſcheidbar. Nun ſollte Unterſcheidbarkeit geſetzt werden durch Differenziirung der Form in zwei untergeordnete Formen; auf folgende Art:

$$\frac{A}{A = A} = \text{Weſen an ſich}$$

$$A = A = \text{Weſen in der abſoluten Form.}$$

$$\left(\frac{A}{A = B}\right)^A \qquad \left(\frac{A}{A = B}\right)^B$$

Da aber in jeder dieſer Formen wieder daſſelbe Band liegt, was in der abſoluten Form, ſo löst ſich jede von beiden wieder in das Weſen der abſoluten Form, und durch dieſe in das Weſen an ſich auf.

Wir ſind alſo wieder, wo wir zuvor waren. Wir haben jetzt nur ſtatt der einfachen Faktoren A = B die zwei Einheiten, d. h. wir haben nur eine höher entwickelte Einheit, aber keine Differenz.

Dennoch aber iſt dieſe Umwandlung der abſoluten Form in zwei untergeordnete Formen, oder, was daſſelbe iſt, dieſe vollkommene Einbildung des ganzen Urweſens ins Reale und ins Ideale, der nothwendige Weg zur endlichen wirklichen Differenziirung.

Bei genauerer Betrachtung findet ſich nämlich, daß zwiſchen den beiden Einheiten doch eine wirkliche, wenn auch noch nicht als wirklich geſetzte Differenz obwaltet. Die reale Einheit (die unter dem Exponenten von B) verhält ſich als Seyn, die ideale (die unter dem

Digitized by Google

Exponenten von A) als Position des Seyns. Nun ist aber das Seyn für sich auch schon Position: also ist die Position des Seyns eine Position der Position, d. h. eine Position der zweiten Potenz.

Hier entsteht uns also zuerst der für das Ganze höchst wichtige Begriff der Potenzen. Wir haben zuerst ein Höheres und ein Niedereres — einen Unterschied der Dignität. Das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale. — In der Formel ausgedrückt würde sich dieß so darstellen.

a) B, das Seyn, kann nicht für sich seyn. Kraft des unauflöslichen Bandes kann nie B oder A für sich existiren. Das reale Seyn ist also immer nur A in B oder unter dem Exponenten von B; wir drücken dieß aus durch

$$A = B = \text{erster Potenz.}$$

b) A kann auch nicht für sich seyn, sondern muß als Position der ersten Potenz diese idealiter in sich enthalten; es ist also

$$A^2 = \text{zweiter Potenz.}$$

Beide Einheiten oder Potenzen sind wieder Eins in der absoluten Einheit, diese also als gemeinschaftliche Position der ersten und der zweiten Potenz ist A^3, und der vollkommen entwickelte Ausdruck des anfänglichen A = A ist daher

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B).}$$

Hiermit ist nun aber zugleich noch mehr gegeben als bloßer Dignitäts-Unterschied. Die erste Potenz muß ihrer Natur nach der zweiten vorangehen; zwischen den beiden Potenzen ist also eine Priorität und Posteriorität; das Reale ist naturâ prius, das Ideale posterius. Das Niederere wird freilich dadurch vor dem Höheren gesetzt, aber nicht der Dignität nach, was freilich einen Widerspruch enthalten würde, sondern der Existenz nach.

Indeß ist auch die jetzt entwickelte Priorität der ersten Potenz nur erst eine ideale oder logische Priorität des Realen vor dem Idealen, aber noch nicht eine wirkliche. Wir haben bloß gezeigt, daß und wie

Digitized by Google

eine Differenziirung möglich ſey. Aber wie gelangen wir nun zur Wirklichkeit derſelben?

Der Grund dieſer Wirklichkeit kann allerdings nur im Urweſen oder Gott ſelbſt liegen. Das Mittel aber iſt bereits angegeben. Die erſte Potenz geht nämlich, wie wir eben geſehen, auch in Gott abſolut betrachtet der zweiten der Idee nach voran — die eine iſt naturâ prior, die andere posterior. Will alſo das Urweſen die Entzweiung der Potenzen, ſo muß es dieſe Priorität der erſten Potenz als eine wirkliche ſetzen (jene bloß ideale oder logiſche Priorität in eine wirkliche verwandeln), d. h. es muß ſich ſelbſt freiwillig auf die erſte einſchränken, die Simultaneität der Principien, ſo wie ſie urſprünglich in ihm iſt, aufheben. Dieſe Aufhebung der Simultaneität iſt aber weder eine Aufhebung der inneren (weſentlichen) Einheit, denn dieſe beruht nicht auf Simultaneität, noch iſt ſie eine Aufhebung des Bands der Potenzen, weil, ſowie die erſte Potenz geſetzt iſt, unmittelbar auch die zweite und ſodann die dritte geſetzt werden muß. Wenn die Priorität der erſten Potenz eine wirkliche wird, ſo wird die Identität der Potenzen im Abſoluten nicht aufgehoben, ſie wird nur in eine Verkettung oder Cohärenz derſelben verwandelt. Vorher liegen die Potenzen in ihm in völliger Indifferenz oder Ununterſcheidbarkeit. Ebenſo liegt die ganze Zeit implicite, als Einheit oder als Ewigkeit, in ihm. Dadurch, daß ſich Gott freiwillig auf die erſte Potenz einſchränkt, — freiwillig nur Eines iſt, da er alles ſeyn könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (NB. nicht in der Zeit). Durch ſein ſich Zurückziehen auf die erſte Potenz wird zwar zunächſt eine Beſchränkung in ihm geſetzt, da aber dieſe ſeinem Weſen widerſpricht, indem es ſeiner Natur nach alle Potenzen iſt, ſo entſteht ein Fortſchreiten von der erſten zur zweiten, und damit eine Zeit. Die Potenzen ſind nun zugleich als Perioden der Selbſtoffenbarung Gottes geſetzt.

Allgemeine Anmerkungen hiezu.

1) Paſſive Einſchränkung iſt allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber ſich ſelbſt einſchränken, ſich einſchließen in

Digitized by Google

Einen Punkt, aber dieſen auch feſthalten mit allen Kräften, nicht ablaſſen, bis er zu einer Welt expandirt iſt, dieß iſt die höchſte Kraft und Vollkommenheit. Goethe ſagt:

Wer Großes will, muß ſich zuſammenraffen,
In der Beſchränkung zeigt ſich erſt der Meiſter.

In der Kraft ſich einzuſchließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In A = B iſt eben B ſelbſt das contrahirende Princip, und wenn Gott ſich auf die erſte Potenz einſchränkt, ſo iſt es um ſo mehr eine Contraktion zu nennen. Contraktion aber iſt der Anfang aller Realität. Daher auch nicht die expanſiven, ſondern die contraktiven Menſchen ur- und grundkräftige Naturen ſind. Inzwiſchen iſt der Anfang der Schöpfung allerdings eine Herablaſſung Gottes; er läßt ſich eigentlich herab ins Reale, contrahirt ſich ganz in dieſes. Aber hierin iſt nichts, was Gott unwürdig wäre. Eben die Herablaſſung Gottes iſt das Größte auch im Chriſtenthum. Ein metaphyſiſch hinaufgeſchraubter Gott taugt weder für unſern Kopf noch für unſer Herz.

2) Dieſer Akt der Einſchränkung oder Herablaſſung Gottes iſt freiwillig. Es gibt alſo keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott ſelbſt kann die abſolute Identität ſeines Weſens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun iſt freilich alle wahre, d. h. abſolute Freiheit wieder eine abſolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der abſoluten Freiheit läßt ſich kein weiterer Grund angeben; ſie iſt ſo, weil ſie ſo iſt, d. h. ſie iſt ſchlechthin und inſofern nothwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da ſehen, wo eine Wahl ſtattgefunden hat, ein Zuſtand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entſcheidung erfolgt iſt. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl iſt Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott ex ratione boni handelt, ſo hat er gerade eine ſehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beſte Welt aus unendlich vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringſten Grad der Freiheit laſſen. Eine ſolche ganz

Digitized by Google

absolute Handlung ist in uns diejenige, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter entsteht auch durch eine Art von Contraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß sich ein Mensch seinen Charakter gewählt habe; er ist insofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn — und doch imputabel. Hier findet sich also eine solche Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.

3) Durch die Selbsteinschränkung Gottes wird nur ein Anfang der Zeit, aber nicht ein Anfang in der Zeit gesetzt. Gott selbst ist darum nicht in die Zeit gesetzt.

Die Zeit ist in dem Realen gesetzt, nun ist aber das Reale nicht Gott selbst, obgleich unabtrennlich mit ihm verbunden. Denn das Reale in Gott ist das Seyn oder die Existenz, das Ideale ist das Existirende, das, worin Reales und Ideales eins sind, der wirklich-existirende, lebendige Gott.

Die Zeit ist in dem Realen (dem Seyn Gottes) gesetzt. Aber es selbst im Ganzen ist doch auch nicht in der Zeit. Nur das einzelne Eingeschränkte in ihm schreitet fort und entwickelt sich. „Aber so wäre doch diese Zeit im Realen für Gott gesetzt, Gott also doch mit der Zeit gleichsam bemengt?" Antwort: indem die Differenz im Realen — und damit Zeit — gesetzt ist, ist in Gott auch wieder die Position dieser Differenz $= A^2$ gesetzt, in welchem das alles zumal und auf ewige Weise enthalten ist, was in dem $A = B$ auf zeitliche Weise sich entwickelt. Da nun wieder in Gott absolut betrachtet, d. h. in Gott, sofern er weder bloß Existenz (Reales) noch bloß Existirendes (Subjekt) ist — also in Gott als A^3 — A^2 und $A = B$ in beständiger Verknüpfung ist, so löst sich auch $A = B$ in ihm als Subjekt (A^2) oder in seinem Bewußtseyn unmittelbar wieder in die Ewigkeit seines Wesens auf.

A^2 (Gott als Subjekt) ist der Brennpunkt oder die Einheit der Zeit.

A^3 oder Gott absolut betrachtet ist nicht Ewigkeit und nicht Zeit, sondern absolute Identität von Ewigkeit und Zeit. Alles, was in der

Digitized by Google

Zeit iſt, iſt in ihm als Subjekt ewig, und alles, was in ihm als Subjekt ewig iſt, iſt in ihm als Objekt zeitlich.

Frage 1. Iſt jener Akt der Selbſtdifferenziirung in der Zeit? Iſt er vor einer unendlichen oder vor einer beſtimmten Zeit erfolgt? — Antwort: Keines von beiden. Er iſt überall nicht in der Zeit, iſt über alle Zeit, iſt ſeiner Natur nach ewig.

Frage 2. Hat das Univerſum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig iſt), aber nicht einen Anfang in der Zeit. Alle Zeit iſt in ihm, außer ihm keine.

Eigentlich hat jedes Ding (nicht nur das Univerſum) die Zeit in ſich ſelbſt. Es gibt keine äußere, allgemeine Zeit; alle Zeit iſt ſubjektiv, d. h. eine innere, die jedes Ding in ſich ſelbſt hat, nicht außer ſich. Weil aber jedes einzelne Ding andere Dinge vor und außer ſich hat, ſo kann alsdann ſeine Zeit mit der Zeit anderer Dinge verglichen werden, da es doch nur eine eigne ſubjektive Zeit hat. Dadurch entſteht dann das Abſtractum Zeit — nämlich erſt durch Vergleichung, Meſſung. An ſich aber gibt es keine Zeit. Das Reale in der Zeit ſind bloß die verſchiedenen Einſchränkungen, durch welche ein Weſen geht. Wir können daher philoſophiſch eigentlich nur ſagen: ein Ding iſt durch dieſe und dieſe Einſchränkungen gegangen, aber nicht es hat ſo und ſo lang gelebt. Dieſe Beſtimmung von ſo und ſo lang kann nur aus Vergleichung entſtehen; wenn ich aber ein Weſen in Vergleichung betrachte, ſo betrachte ich es nicht an ſich ſelbſt, d. h. nicht philoſophiſch. Beim Univerſum fällt nun vollends alle Möglichkeit einer ſolchen Täuſchung hinweg, weil alle Dinge in ihm, keines außer ihm iſt, weil es alſo auch nicht nach der Zeit eines Dings, das vor oder außer ihm wäre, gemeſſen werden kann.

II.

Ohne Zweifel ſind Ihnen manche Ausdrücke, z. B. der einer Contraktion in Gott und ähnliche befremdend geweſen. Erlauben Sie mir daher darüber eine allgemeine Erklärung, die über den Sinn meiner Anſicht ſelbſt ein neues Licht geben wird.

Digitized by Google

Wenn wir uns von dem Urweſen, ſeinem Seyn und Leben eine Idee bilden wollen, ſo haben wir eigentlich nur die Wahl zwiſchen zwei Anſichten.

a) Entweder iſt uns das Urweſen ein mit einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß iſt der gewöhnliche Begriff von Gott — der ſogenannten Vernunftreligion und aller abſtrakten Syſteme. Allein je mehr wir dieſen Begriff von Gott hinaufſchrauben, deſto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, deſto weniger iſt er als ein wirkliches, perſönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Weſen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, perſönliches Weſen anſehen können, dann müſſen wir ihn eben auch ganz menſchlich anſehen, wir müſſen annehmen, daß ſein Leben die größte Analogie mit dem menſchlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden iſt, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menſchen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausſpruch des Hippokrates).

Dieß vorausgeſetzt, will ich Ihnen nun, was bisher mit mehr wiſſenſchaftlichen Ausdrücken, auf allgemein menſchliche Art ſagen:

Gott iſt ein wirkliches Weſen, das aber nichts vor oder außer ſich hat. Alles, was er iſt, iſt er durch ſich ſelbſt; es geht von ſich ſelbſt aus, um zuletzt wieder auch rein in ſich ſelbſt zu endigen. Alſo mit Einem Wort: Gott macht ſich ſelbſt, und ſo gewiß er ſich ſelbſt macht, ſo gewiß iſt er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn ſonſt brauchte er ſich nicht zu machen. — Alſo was iſt denn der urſprüngliche Zuſtand, in welchem ſich das ganz bloß in ſich ſeyende, nichts außer ſich habende Urweſen befindet?

Alles lebendige Daſeyn fängt von Bewußtloſigkeit an, von einem Zuſtande, worin noch alles ungetrennt beiſammen iſt, was ſich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es iſt noch kein Bewußtſeyn mit Scheidung und Unterſcheidung da. Ebenſo fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in ſich ſelbſt, iſt unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem ſondern von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeſchiedenheit. Gott iſt nur noch da als ein ſtilles Sinnen über ſich ſelbſt — ohne alle

Digitized by Google

Aeußerung und Offenbarung. Dieß der Zuſtand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es iſt in ſich ſchon abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen, aber es iſt es nicht für ſich ſelbſt, ſondern wäre es nur für ein Drittes zuſchauendes, dergleichen es aber begreiflicherweiſe nicht gibt. Wir können nun zum voraus ſagen, daß eigentlich der ganze Proceß der Weltſchöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geſchichte — daß dieſer eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Perſonaliſirung Gottes iſt. — Ich erkläre dieſes Auffallende durch Folgendes.

In uns ſind zwei Principien, ein bewußtloſes, dunkles, und ein bewußtes. Der Proceß unſerer Selbſtbildung, wir mögen nun ſuchen uns in Anſehung der Erkenntniß und der Wiſſenſchaft, oder ſittlich, oder auch ganz unbeſchränkt durch das Leben und für das Leben zu bilden, ſo beſteht dieſer Proceß immer darin, das in uns bewußtlos Vorhandene zum Bewußtſeyn zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben, mit Einem Wort zur Klarheit zu gelangen. Daſſelbe in Gott. Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erſt aus der Nacht ſeines Weſens hervor.

Gott hat dieſelben zwei Principien in ſich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, daß wir die zwei Principien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns ſelbſt ſcheiden, uns uns ſelbſt entgegenſetzen, uns mit dem beſſeren Theil von uns ſelbſt über den niedrigeren erheben — von dem Augenblick fängt das Bewußtſeyn an, aber darum noch nicht volles Bewußtſeyn. Das ganze Leben iſt eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden, die meiſten ſtehen auf dem niedrigſten Grade, und die ſich auch Mühe geben, kommen meiſt doch nicht zur Klarheit, und vielleicht keiner im gegenwärtigen Leben zur abſoluten Klarheit — immer bleibt noch ein dunkler Reſt — (keiner erreicht die Höhe ſeines Guten und den Abgrund ſeines Böſen).

Das Nämliche gilt nun von Gott. Der Anfang des Bewußtſeyns in ihm iſt, daß er ſich von ſich ſcheidet, ſich ſelber ſich entgegenſetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niedereres in ſich — was wir

Digitized by Google

eben durch den Begriff der Potenzen bezeichneten. Im noch unbewußten Zuſtand hat Gott die beiden Principien zwar in ſich, aber ohne ſich als das eine oder andere zu ſetzen, d. h. ſich in dem einen oder dem andern zu erkennen. Mit dem anfangenden Bewußtſeyn geht dieſe Erkennung vor ſich, d. h. Gott ſetzt ſich ſelbſt (zum Theil) als erſte Potenz, als Bewußtloſes, aber er kann ſich nicht als Reales contrahiren, ohne ſich als Ideales zu expandiren, ſich nicht als Reales, als Objekt ſetzen, ohne zugleich ſich als Subjekt zu ſetzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen); und beides iſt Ein Akt, beides abſolut zugleich; mit ſeiner wirklichen Contraktion als Reales iſt ſeine Expanſion als Ideales geſetzt.

Das Höhere in Gott drängt gleichſam das Niederere von ſich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Miſchung war, und umgekehrt, das Niederere ſondert durch ſeine Contraktion ſich ſelbſt von dem Höheren ab — und dieß wie im Menſchen ſo auch in Gott der Anfang ſeines Bewußtſeyns, des Perſönlichwerdens.

Aber wie der Menſch im Proceß ſeiner Selbſtbildung oder Selbſtbewußtwerdung das Dunkle, Bewußtloſe in ſich von ſich ausſchließt, ſich entgegenſetzt, nicht um es ewig in dieſer Ausſchließung, in dieſem Dunkel zu laſſen, ſondern um dieſes Ausgeſchloſſene, dieſes Dunkle ſelbſt allmählich zur Klarheit zu erheben, es hinaufzubilden zu ſeinem Bewußten, ſo ſchließt auch Gott das Niederere ſeines Weſens zwar von dem Höheren aus und drängt es gleichſam von ſich ſelbſt hinweg, aber nicht um es nun in dieſem Nichtſeyn zu laſſen, ſondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von ſich ausgeſchloſſenen Nichtgöttlichen — aus dem, was nicht Er ſelber iſt, und was er eben darum von ſich geſchieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heranzubilden, zu ſchaffen. Schöpfung beſteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeſchloſſenen.

Nur iſt natürlich dieſes Bewußtloſe von Gott ein Unendliches wie er ſelbſt, alſo nicht ſo bald erſchöpft, und daher die Dauer des Proceſſes der Weltſchöpfung.

Um Ihnen gleich eine weitere Ausſicht zu eröffnen: dieſes unter-

Digitized by Google

geordnete Weſen, dieſes Dunkle, Bewußtloſe, was Gott beſtändig von ſich, als Weſen, von ſeinem eigentlichen Inneren hinwegzudrängen, auszuſchließen ſucht, iſt die Materie (freilich nicht die ſchon gebildete), und die Materie alſo nichts anderes als der bewußtloſe Theil von Gott. Aber indem er ſie von der einen Seite von ſich auszuſchließen ſucht, ſucht er ſie von der andern auch wieder an ſich zu ziehen, ſie zu ſich hinauf zu bilden, ſie — obgleich untergeordnet — doch in ſein höheres Weſen zu verklären, aus dieſem Bewußtloſen, aus der Materie das Bewußte hervorzurufen. Daher der Proceß der Schöpfung nur da ſtill ſteht, wo aus dem Bewußtloſen, aus der Tiefe der Materie heraus Bewußtſeyn geweckt und erſchaffen iſt, d. h. beim Menſchen; und obgleich auch mit dem Menſchen noch eine ungeheure Maſſe von Bewußtloſigkeit auf die höhere Stufe heraufgebracht wird, die dann auch wieder zerlegt wird und den Stoff neuer Schöpfungen hergibt, ſo ruht doch Gott im Menſchen zuerſt; ſein Hauptzweck iſt im Menſchen erreicht.

Es iſt allerdings für die gewöhnliche abſtrakte Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Princip ſeyn ſolle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer iſt als Er ſelbſt. Wer ſich Gott als eine leere Identität denkt, kann dieß freilich nicht begreifen. Der Beweis der Nothwendigkeit dieſer Annahme liegt in dem Grundgeſetz des Gegenſatzes. Ohne Gegenſatz kein Leben. Im Menſchen und in jedem Daſeyn überhaupt iſt das Nämliche. Auch in uns iſt ein Rationales und ein Irrationales. Jedes Ding, um ſich zu manifeſtiren, bedarf etwas, was nicht es ſelbſt iſt sensu stricto. (Dieſe Auffaſſung iſt eigentlich nur gegen die abſtrakten Begriffe von Gott als ens realissimum — illimitatissimum, Gott iſt freilich nicht limitirt gegen außen, aber in ſich, ſo gewiß er eine beſtimmte Natur iſt).

Um dieſes Zugleichſeyn eines Höheren und Niedereren in Gott noch näher zu bringen, dient Folgendes.

Das Reale, Bewußtloſe iſt das Seyn Gottes, rein als ſolches. Nun iſt aber das Seyn Gottes mit Gott ſelbſt nicht einerlei, ſondern wirklich verſchieden, wie im Menſchen. Demnach iſt das Ideale der ſeyende Gott oder der exiſtirende Gott oder auch Gott sensu eminenti.

Digitized by Google

Denn unter Gott in ſtrengem Sinn verſtehen wir immer den ſeyenden Gott. Demnach verhalten ſich die beiden Principien in Gott auch wie Seyendes und Seyn. Das Ideale oder Bewußte iſt das Subjekt des Seyns, das Bewußtloſe nur das Prädicat dieſes Subjekts, des Seyenden, und alſo nur um des Seyenden willen.

Wenn alſo Gott ſich in ſich ſelbſt geſchieden hat, ſo hat er ſich als Seyendes von ſeinem Seyn geſchieden: was eben auch im Menſchen der höchſte moraliſche Akt iſt. Unſer Seyn iſt nur Mittel, Werkzeug für uns ſelbſt. Der Menſch, der ſich nicht von ſeinem Seyn ſcheiden (ſich von ihm unabhängig machen, befreien) kann, der ganz verwachſen iſt und eins bleibt mit ſeinem Seyn, iſt der Menſch, inwiefern er ganz in ſeine Selbſtheit verſunken iſt und unfähig ſich in ſich ſelbſt zu ſteigern — moraliſch und intellektuell. Wer ſich von ſeinem Seyn nicht ſcheidet, dem iſt das Seyn das Weſentliche, nicht ſein inneres, höheres, wahres Weſen. Ebenſo bliebe Gott verwachſen mit ſeinem Seyn, ſo wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum ſcheidet er ſich von ſeinem Seyn, daß es nur Werkzeug für ihn iſt.

Ein zweiter aus dem erſten folgender Ausdruck des Verhältniſſes beider Principen iſt, daß ſie ſich wie Seyendes und Nichtſeyendes verhalten.

Eben das Weſen des Nichtſeyenden zu erforſchen, darin liegt eigentlich das Schwere, das Kreuz aller Philoſophie. Wir greifen ewig darnach und vermögen nicht es feſt zu halten.

Aus Mißverſtand dieſes Begriffs iſt die Vorſtellung einer Schöpfung aus nichts entſtanden. Alle endlichen Weſen ſind aus dem Nichtſeyenden geſchaffen, aber nicht aus dem Nichts. Das οὐκ ὄν der Griechen iſt ſo wenig als die μὴ φαινόμενα des N. T. ein Nichts, es iſt nur das nicht-Subjektive, Nicht-ſeyende, aber eben darum das Seyn ſelber. Ein Nichtſeyendes bringt ſich uns vielfach auf als etwas doch in anderer Beziehung wieder Seyendes. Was iſt z. B. die Krankheit? Ein Zuſtand wider die Natur; inſofern alſo ein Zuſtand, der nicht ſeyn könnte und doch iſt, keine Realität im Grund und doch wieder unleugbar eine furchtbare Realität. Das Böſe iſt in der moraliſchen

Digitized by Google

Welt, was die Krankheit in der körperlichen iſt; es iſt das entſchiedenſte Nichtweſen von Einer Seite betrachtet, und hat doch eine ſchreckliche Realität.

Alles Nichtſeyende iſt nur relativ, nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes, aber es hat in ſich ſelbſt doch auch wieder ein Seyendes; B und A können daher in nichts getrennt ſeyn.

Alſo wenn B = dem reinen Nichtſeyenden, ſo könnte B nicht für ſich ſeyn; es hat auch wieder ein A in ſich und iſt alſo (A = B); aber dieſes Ganze (A = B) verhält ſich zu einem Höheren wieder als Nichtſeyendes, als bloße Unterlage, bloßen Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug, inzwiſchen iſt es in ſich ſelbſt auch wieder ein Seyendes. Dieß nun angewendet auf das, was wir das Seyn in Gott genannt haben: dieſes iſt in Bezug auf das Seyende in Gott allerdings ein Nichtſeyendes, nämlich es verhält ſich zu ihm urſprünglich bloß als Unterlage, als das, was nicht ſelber Iſt, was bloß iſt, um dem wahren Seyenden als Baſis zu dienen. Aber doch iſt es wieder ein Seyendes in ſich ſelbſt.

Mit andern Worten, und wie ich es ſonſt auch ausgedrückt habe: es gibt kein rein und bloß Objektives in Gott, denn das wäre nichts; ſondern das, was beziehungsweiſe auf das Höhere in Gott objektiv iſt, iſt doch an ſich ſelbſt auch wieder Subjektives und Objektives, nicht bloßes B, ſondern A und B.

Noch von einer andern Seite.

Auch das bloße Seyn in Gott iſt kein todtes Seyn, ſondern auch in ſich wieder ein lebendiges, das auch ſelber wieder ein Seyendes und ein Seyn in ſich ſchließt. Gott ſelbſt iſt über der Natur, die Natur ſein Thron, ſein Untergeordnetes, aber alles in ihm iſt ſo voll Leben, daß auch dieſes Untergeordnete wieder in ein eignes Leben ausbricht, das rein für ſich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben iſt, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußſohle ſeines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier — vielleicht nur durch jenen wunderbaren Inſtinkt geleitet, der in allen griechiſchen Werken iſt — der

Digitized by Google

Künſtler auch noch die Fußſohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, ſo iſt gleichſam das Aeußerſte und Entfernteſte von Gott noch volles, kräftiges Leben in ſich ſelbſt.

Durch die Theorie der zwei Principien, die in Gott eins ſind, meiden wir zwei Abwege, auf die man ſich in der Lehre von Gott zu verirren pflegt. In Anſehung der Idee Gottes wird nämlich auf zwei Seiten gefehlt. Nach der dogmatiſchen, für orthodox gehaltenen Anſicht wird Gott als ein beſonderes, abgeſchnittenes, einzelnes, ganz für ſich beſtehendes Weſen angeſehen, wodurch alſo die Creatur ganz von ihm ausgeſchloſſen wird. Die gemein-pantheiſtiſche Anſicht dagegen läßt Gott gar kein beſonderes, eignes, für ſich beſtehendes Daſeyn; ſie löst ihn vielmehr in eine allgemeine Subſtanz auf, die nur Träger der Dinge iſt. Nun iſt aber Gott beides; er iſt zuvörderſt Weſen aller Weſen, aber als dieſes muß er doch auch ſelbſt exiſtiren, d. h. er muß als Weſen aller Weſen einen Halt, ein Fundament für ſich haben. Alſo: Gott iſt in ſeiner höchſten Dignität allgemeines Weſen aller Dinge, aber dieſes allgemeine Weſen ſchwebt nicht in der Luft, ſondern iſt begründet und gleichſam getragen durch Gott als individuelles Weſen — das Individuelle in Gott alſo die Baſis oder Unterlage des Allgemeinen.

So ſind alſo auch nach dieſer Anſicht zwei Principien in Gott. Das erſte Princip oder die erſte Urkraft iſt die, wodurch er als ein beſonderes, einzelnes, individuelles Weſen iſt. Wir können dieſe Kraft die Selbſtheit, den Egoismus in Gott nennen. Wäre dieſe Kraft allein, ſo wäre nur Gott als einzelnes, abgeſchnittenes, beſonderes Weſen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verſchloſſenheit und Vertiefung in ſich ſelbſt, und dieſe Eigenkraft Gottes wäre, weil ſie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. (Wir müſſen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die ſich in einem höchſt verſchloſſenen Menſchen äußert, der eben darum auch finſter heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuſchreiben). Dieſem Princip ſteht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieſes andere Princip iſt die Liebe, durch welche

Gott eigentlich das Weſen aller Weſen iſt. Die bloße Liebe für ſich ſelbſt aber könnte nicht ſeyn, nicht ſubſiſtiren, denn eben weil ſie ihrer Natur nach expanſiv, unendlich mittheilſam iſt, ſo würde ſie zerfließen, wenn nicht eine contraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Menſch aus bloßer Liebe beſtehen kann, ſo wenig Gott. Iſt eine Liebe in Gott, ſo auch ein Zorn, und dieſer Zorn oder die Eigenkraft in Gott iſt, was der Liebe Halt, Grund und Beſtand gibt.

Nun dieſe jetzt gefundenen Bezeichnungen der beiden Principien ſind nur die menſchlichen Ausdrücke für die abſtrakte: Ideales und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.

Ebenſo die Liebe iſt Gott ſelbſt, der eigentliche Gott, der Gott, der durch die andere Kraft iſt. Der göttliche Egoismus dagegen iſt die Kraft, die nicht ſelber iſt, ſondern wodurch nur die Liebe, d. h. der wahre Gott iſt. Auch dieſe Principien können wir uns anfänglich in einer gewiſſen Gleichgültigkeit in Gott denken, aber dabei, wenn ſie nämlich in dieſer Gleichgültigkeit beharren, kann weder Gott ſelbſt noch irgend etwas ſich entwickeln. Die wahre Realität Gottes beſteht eben in der Thätigkeit und der Wechſelwirkung dieſer beiden Principien.

Der erſte Schritt dazu iſt auch hier die Scheidung, daß Gott die Liebe in ſich, d. h. ſein wahres und eigentliches Selbſt, von dem uneigentlichen ſcheidet. Dieſe Scheidung kann aber nur ſo geſchehen, daß er das eine Princip über das andere erhöht, und dieſes andere dagegen jenem unterordnet. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe iſt der Anfang der Creation. Der Egoismus iſt = erſter Potenz, die Liebe = zweiter oder höherer Potenz. Nach dem bloßen Egoismus würde keine Creatur ſeyn. Indem er aber der Liebe untergeordnet iſt, überwindet ihn die Liebe, und dieſe Ueberwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe iſt die Schöpfung (Natur = gebeugter Kraft). — Der göttliche Egoismus iſt das Grundweſen der Natur — ich ſage nicht: er iſt die Natur, denn die wirkliche lebendige Natur, wie wir ſie vor uns ſehen, iſt ſchon der durch die göttliche Liebe überwältigte und gemilderte göttliche Egoismus. Aber er iſt das Grundweſen der Natur, der Stoff, aus dem alles erſchaffen iſt.

Digitized by Google

Jetzt gehen wir wieder auf die vorigen Begriffe vom Seyn in Gott (das sich zu Gott selbst wie Nichtseyendes zu Seyendem verhält) zurück.

Das Seyn in Gott ist = der göttliche Egoismus, die Kraft, wodurch Gott als ein eignes Wesen besteht. Also es ist der ganze Gott, nur in der Form der Egoität. Die Egoität ist also nur die Potenz oder der Exponent, unter welcher das göttliche Wesen gesetzt ist. Stünde diesem Exponenten oder dieser Potenz nicht eine andere entgegen, so würde kraft dieser Potenz das göttliche Wesen in ewiger Verschlossenheit und Contraktion verharren, wie in der äußeren Natur, wenn der contraktiven Urkraft nicht eine andere in der Sonne entgegenwirkte, die Erde kalt, finster und völlig verschlossen, kreaturlos seyn würde. Dadurch aber, daß dieser Potenz der Egoität = B eine andere Potenz, die der Liebe = A entgegensteht, wird jetzt in dem B selber, das das ganze Absolute, nur im Zustand der Involution (Verschlossenheit), enthält, der in ihm verborgene, nur nicht offenbare Gegensatz und mit dem Gegensatz zugleich das Göttliche geweckt. Denn was ist das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegensatz in sich enthaltende) Band des Idealen und Realen. Wenn also jetzt in dem B selber wieder ein A und B geweckt wird, so daß also $\frac{B}{A = B}$ A und B unter B stehen, so ist also jetzt auch in B ein Band (eine Identität) von Idealem und Realem, d. h. das Göttliche geweckt. Hier ist also ein aus dem Ungöttlichen, dem Nichtseyenden (B) entwickeltes Göttliches. $\frac{B}{A = B}$ = Natur. Diejenigen, die mit den physikalischen Erscheinungen bekannt sind, können sich diese Belebung der Natur durch das Beispiel der magnetischen Vertheilung deutlich machen.

Gott schließt das B von sich, d. h. von A aus; aber er kann das B nicht ausschließen, ohne ihm A entgegenzusetzen, A nicht entgegensetzen, ohne B zu erregen, dadurch dann $\frac{B}{A = B}$.

Dieses A, was in der Natur ist, kommt nicht in sie hinein, es

Digitized by Google

iſt gleich anfangs in ihr, denn der ganze Gott iſt in ihr, aber im keimlichen Zuſtand; ſie iſt Gott in ſeiner Involution, oder auch der potenzielle Gott, indeß das Ideale der aktuelle Gott iſt.

Die fortgehende Schöpfung beſteht nun eben darin, daß jener Zuſtand der Involution in dem B beſtändig aufgehoben, daß das in ihm gleichſam ſchlummernde Göttliche geweckt und evolvirt wird; daher die Natur ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art, ein aus dem Tod gleichſam erwecktes, aus dem Nichtſeyn ins Seyn erhobenes Göttliches, wodurch es freilich von dem uranfänglichen Göttlichen immer geſchieden bleibt, das nicht erſt von dem Nichtſeyn zum Seyn geweckt iſt.

Mit Einem Wort, dieſe ſichtbare Natur iſt nur durch ihre Form Natur, durch ihr Weſen aber göttlich. Sie iſt das göttliche Weſen, nur nicht im Seyenden, im A, ſondern das göttliche Weſen im Nichtſeyenden dargeſtellt.

Hiermit wäre denn alſo das Verhältniß der Natur zu Gott erläutert. Man hat dieſem Syſtem vorgeworfen, es vergöttere die Natur. Ich muß mir dieſen Vorwurf gefallen laſſen, wenn nicht etwa angenommen wird, B ſey anfänglich ein abſolut-Ungöttliches, das nachher vergöttert werde. Allein es iſt ſchon urſprünglich ein göttliches Princip und nur relativ (auf das A) ein ungöttliches. Inwiefern es aber aus dieſer relativen Nicht-Göttlichkeit zum Göttlichen, d. h. Seyenden, erhoben wird, inſofern iſt es Gott ſelbſt (nicht wir), der die Natur vergöttert.

Ein anderer Vorwurf iſt, dieſes Syſtem identificire Gott mit der Natur. Aber hier iſt wohl zu unterſcheiden. Unter Natur wird entweder das bloße B verſtanden, jene dunkle Urkraft, die aller Exiſtenz zu Grunde liegt, das Unvertilgliche, was durch kein Menſtruum aufzulöſen iſt. Iſt nun dieſes B nach meinem Syſtem Gott im eigentlichen Sinn? Keineswegs; es iſt bloß das Seyn Gottes (das vom Seyenden verſchieden; unter Gott als ſolchem iſt immer der ſeyende Gott verſtanden). Iſt es aber doch göttlich zu nennen? Allerdings, denn es iſt eine göttliche Urkraft, aber im engſten Verſtand (ſo daß es zum eigentlichen göttlichen Subjekt, zu ſeinem inneren Weſen gehörte) iſt es

Digitized by Google

nicht göttlich zu nennen. Es iſt göttlich, weil es zu Gott gehört, weil es auch in der anfänglichen Scheidung noch in Gott bleibt, wie daſſelbe dunkle Princip in uns, ob es gleich nicht unſer wahres Weſen iſt, indem es ja vielmehr von dieſem beherrſcht werden ſoll, ebenfalls menſchlich heißt. — Dagegen iſt das A in dem B göttlich allerdings und zwar ſchon in einem höheren Verſtande als das B, das nur im weitläufigen Sinn göttlich heißen kann. Indeß iſt doch auch das A in dem B von dem abſoluten A dadurch hinlänglich unterſchieden, daß es nur ein in B, in dem Nichtſeyenden geweckтes und hervorgerufenes Geiſtiges iſt. — Wird aber unter Natur nicht A noch B, ſondern das ganze A = B verſtanden, ſo muß hier zuvörderſt wieder unterſchieden werden zwiſchen A = B als dem aus A und B Verbundenen und zwiſchen A = B, ſofern es das lebendige Band beider bedeutet, oder ſofern auf das Verbindende geſehen wird. Jenes iſt die Natur als Produkt oder die Urmaterie, welche Geiſt und Körper noch abſolut vereinigt, und welche mit Gott identificirt zu haben dieſem Syſtem wohl niemand verwerfen kann, als wer die erſten Elemente davon nicht kennt. Sehen wir aber auf das Band zwiſchen beiden, ſo iſt dieſes nicht bloß göttlich, ſondern iſt Gott; aber es iſt nicht Gott ſchlechthin betrachtet, ſondern es iſt der in dem Nichtſeyenden erzeugte Gott, deſſen Erzeuger eben der ſchlechthin betrachtete oder der ſeyende Gott iſt. Das Band in A = B (wenn wir nämlich dieß für die ganze Natur nehmen) iſt alſo allerdings Gott, aber es iſt Gott als Erzeugtes von ſich ſelbſt, Gott als Sohn, von dem, weil er das Weſen der Natur iſt, die Schrift mit Recht ſagt, alles ſey durch ihn gemacht, ohne ihn ſey nichts gemacht. Dieſe Ideen der Schrift wurden proſcribirt, weil man ſie nicht verſtand, wie das überhaupt das Myſterium der Aufklärerei wenigſtens bei den meiſten iſt, daß ſie aus der Beſchränktheit ihrer intellektuellen Fakultäten eine Tugend gemacht haben. Ich will übrigens mit dieſen Ausdrücken nichts beweiſen, noch weniger mein Syſtem orthodox machen. Dieſes Band heißt ſehr expreſſiv das Wort, a) weil in ihm und mit ihm zuerſt alle Unterſcheidbarkeit anhebt; b) weil in ihm zuerſt das Selbſtſeyn mit dem Nichtſelbſtſeyn, Selbſtlauter und Mitlauter organiſch

Digitized by Google

verbunden ſind (A = Selbſtlauter, B = Mitlauter, das für ſich ſtumme Seyn, das erſt durch das Ideale oder A in die Verſtändlichkeit erhoben wird).

Ich erkläre mein Syſtem durch folgende Ueberſicht über die neuere Philoſophie:

Abſoluter Dualismus
des
Carteſius:

A	und	B
Das Geiſtige, Einfache, d. h. nicht Zuſammengeſetzte (ganz unzulänglicher Begriff).		Das Materielle oder Körperliche, ganz todt, Mechanismus.

Spinoza A = B = abſolute Identität beider Principien.

Wenn man ſich bloß an das Allgemeine des Spinoziſchen Syſtems hält, ſo kann man ganz wohl ſich einbilden, es ſey mit dem neueren Identitätsſyſtem oder dieſes mit ihm im Grunde ganz einerlei. Ich gebe die Unterſchiede kurz an:

a) Spinoza hat zwar abſolute Identität von Principien, aber dieſe Principien ſind in völliger Unthätigkeit gegeneinander, ſie thun einander nichts — wirken nicht aufeinander — ſind; es kommt zwiſchen ihnen weder zum lebendigen Gegenſatz noch zur lebendigen Durchdringung. (Bloße Zuſammenknüpfung der beiden Subſtanzen des Carteſius).

b) Spinozas Phyſik iſt ganz mechaniſch, ein Umſtand, aus dem allein ſchon bei einigem Nachdenken jedermann einſehen müßte, daß zwiſchen den Grundſätzen der Naturphiloſophie und dem Spinozismus eine urſprüngliche Differenz ſeyn müſſe. (Ueberhaupt Mangel an aller Bewegung im Spinoziſchen Syſtem, gemüthlos).

c) Spinoza ſagt wohl, die denkende und ausgedehnte Subſtanz (= Ideales und Reales) gehören zu einer und derſelben Subſtanz, deren Attribute ſie ſind, aber eben dieſe eine und ſelbe Subſtanz, von der ſie Attribute ſind, ignorirt er nachher ganz, beſtimmt ſie im Grunde nur durch den bei ihm (wegen Mangel des Gegenſatzes) leeren Begriff der Identität, und ſetzt ſie ganz beiſeite, anſtatt ſie zum Hauptgegenſtand

Digitized by Google

zu machen. Nämlich *eben* an dieſer Stelle, wo Spinoza nichts ſucht, eben hier liegt der Begriff vom lebendigen Gott, von Gott als höchſter Perſönlichkeit; daher iſt ganz wahr, daß Spinoza die Perſönlichkeit des höchſten Weſens wenigſtens ignorirt, wenn nicht poſitiv leugnet.

Leibniz hat von A und B nur noch A; das B, eben das Dunkle, das Seyn, die Exiſtenz iſt ganz hinweg, ganz aufgelöst in Vorſtellkraft. Es iſt zwar eine Identität da, aber eine ganz einſeitige, nicht zweiſeitige. Inzwiſchen hat Leibniz doch unter A wieder ein A und B, d. h. er leugnete zwar die Realität der Körperwelt im Allgemeinen und Ganzen, indem er alles für vorſtellende Monaden hielt, aber er läßt dem, was wir Körperwelt nennen, doch inſofern Realität, als es aus Vorſtellkräften beſteht, z. B. Baum ꝛc.

Gegenſatz des Intellektualismus iſt der höhere Materialismus, *Hylozoismus* (freilich ſchon von jeher da, doch hauptſächlich zugleich mit Leibniz). Den Hylozoismus hat B allein, aber unter dieſem B doch wieder ein A und ein B. Hiermit könnte man alſo den Hylozoismus und die Naturphiloſophie für ganz einerlei halten. Der Unterſchied aber iſt darin: der Hylozoismus behauptet ein *urſprüngliches* Leben der Materie, wir nicht. Sondern unſere Behauptung iſt, die Materie enthalte zwar ein Leben, aber nicht actu, ſondern nur potentiâ, nicht explicite, ſondern implicite — alles iſt in ihr unter dem Siegel des Seyns, des Todes. (Weil ich doch das Wort brauche: man muß auch einen Tod anerkennen, aber einen ſolchen, der das Leben in ſich ſchließt). Zum expliciten Leben wird die Materie nur *erweckt*, eigentlich belebt durch das Ideale, Göttliche. Alſo gewiſſermaßen fängt der Hylozoismus da an, wo meine allgemeine Philoſophie aufhört. (Vortheilhafte Wirkung des Leibnizianismus und Hylozoismus auf Phyſik. Bruno, Kepler u. a.).

Da der Zerlegungsproceß und zwar der abwärts zum Schlechteren gehende einmal im Gange war, ſo ging es nun noch weiter herunter. Nämlich von A und B unter B kam nun auch noch A hinweg, alſo überall bloß B — todte Subſtanz, ohne alle Innerlichkeit; daher mit

Digitized by Google

Recht zerfallen in Atomen, in einen Staub von Körperchen, die bloß durch ihre Figur (etwas Aeußerliches) wirken (keine urſprüngliche Qualität); und hieraus ſollte nicht nur die Natur erklärt werden, ſondern auch das Daſeyn, der Mechanismus des Geiſtes — Système de la nature, der niedrigſte oder franzöſiſche Materialismus. — Sein entgegengeſetzter Pol iſt der in Deutſchland entſtandene Idealismus durch Kant und Fichte. Doch ließ Kant noch immer verſchiedene Auslegungen zu. Die Fichteſche Auslegung nimmt auch von A und B unter A noch B hinweg, es gibt auch nicht einmal ein Intellektuales außer uns, es iſt gar nichts außer uns, nur ein ſubjektives Ich, nur das menſchliche Geſchlecht iſt da. Völliger Todtſchlag der Natur, wobei nur das Sonderbare, daß Fichte auch von der Natur immer verſichern muß, ſie ſey nicht vorhanden und doch immer wieder ſie als vorhanden annehmen (Teleologiſche Erklärung. Wirken auf die Natur).

Alſo da die Zerſetzung bis aufs Aeußerſte herab fortgeſetzt war, ſo blieb nichts mehr übrig, als wieder auf den erſten Gegenſatz zurückzugehen, von dem alle neuere Philoſophie anfing, und der allein nicht aufgelöst war — nämlich zwiſchen Identität und Dualität. Und dieß habe ich verſucht. Ich habe immer erklärt, daß die abſolute Identität bei mir nicht bloße Identität, ſondern Identität der Einheit und des Gegenſatzes ſey. Alſo

a) zwei verſchiedene Principien A und B, alſo Dualismus. Aber

b) die zwei Principien ſind ihres Gegenſatzes unerachtet eins.

Was das nächſte Verhältniß meiner Anſicht der Natur zu der herrſchenden Phyſik und Philoſophie unſerer Zeit betrifft, ſo iſt dieß das Weſentliche, daß nach jener keine bloß und rein objektive Natur, keine Natur, die bloß Seyn, d. h. Nichtſeyendes wäre. Ich habe dieſes Verhältniß, daß nichts bloß ſubjektiv oder objektiv, ſondern immer obgleich in verſchiedenem Verhältniß beides ſey, auch die bloß quantitative Differenz genannt. Nämlich zwiſchen den Principien als ſolchen, zwiſchen A und B, iſt allerdings keine bloße quantitative Differenz, hier iſt die entſchiedenſte qualitative; in allem Wirklichen aber, es ſey übrigens von welcher Art es wolle, ſind Subjektives und Objektives,

Digitized by Google

Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden. — Verdeutlicht würde dieß durch das (magnetische) Schema in der Ztschr. für specul. Physik II, 2. §. 46 [Band IV, S. 137 ff.], auf welche ich mich im Folgenden beziehe.

So viel über das Allgemeine. Jetzt gehen wir ins Specielle der Natur, doch beschränke ich mich auf das Nothwendigste.

Der allgemeine Ausdruck der Natur ist, wie wir schon wissen, $\frac{B}{A = B}$, oder auch, da wir A = B schon als erste Potenz, also = B setzen: die Natur in Bezug auf das ganze Universum, von dem sie nur ein untergeordneter Theil, ist = erster Potenz = (A = B). Dieß verhindert aber nicht, daß sie nicht in sich wieder alle Potenzen enthalte, und wie schon bemerkt worden, sich scheide, soweit nämlich überhaupt eine Scheidung möglich ist. Wir sehen die Natur zuletzt sich in die körperlichsten Dinge verlieren, z. B. Metalle. Diese also werden im Ganzen auf dem B Pol unserer Linie stehen. Weil aber jedes Reich für sich wieder ein Ganzes bildet, so auch die Metalle, die sich nach der einen Seite mehr in die Körperlichkeit verlieren, nach der andern flüchtiger werden, vielleicht sich sogar ins Luftförmige auflösen. Das ganze Reich des Materiellen verbreitet sich so zuletzt nach zwei Richtungen, wo nach der einen Körperlichkeit, nach der andern Geistigkeit überwiegt. Diesem ganzen Reich des Körperlichen in der ganzen Natur steht aber wieder ein Reich des Geistigen entgegen, wohin die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität und so viele andere gehören. Endlich kommt ein Reich, wo Geistiges und Leibliches sich ganz durchdringt, das organische Naturreich, und in diesem wieder Pflanzen und Thiere.

Aber, wie gesagt, im Ganzen ist hier nur die erste Potenz A = B. Und wenn auch aus der Natur selbst das A^2 emporgehoben wird, so entsteht es doch erst an der Grenze der Natur im Menschen. Obgleich aber also die ganze Natur = erster Potenz, so entfaltet sie sich doch selbst wieder in den drei Potenzen, nach welchen wir sie ganz kurz betrachten.

Die erste Potenz ist die des herrschenden Seyns oder der

Digitized by Google

herrſchenden Körperlichkeit — aber doch ſo, daß an dieſem äußerſten Punkt der Reihe nach Geiſtiges, Körperliches und die Einheit beider geſetzt iſt. — Bekanntlich beruht die Körperlichkeit auf dem Daſeyn der drei Dimenſionen. Dieſe drei Dimenſionen ſind in der That nichts anderes als die drei Potenzen am Einzelnen: 1) egoiſtiſche Dimenſion, wodurch ein Ding ſich ſelbſt als ſich ſelbſt ſetzt = Länge, Linie oder, was daſſelbe iſt, Cohärenz. Kraft der Cohärenz würde ein jedes Ding ſich ins Unendliche fortſetzen, wenn es nicht durch eine andere Dimenſion begrenzt würde. Daher 2) ideale Dimenſion (einſchränkende der egoiſtiſchen) = Breite. 3) Indifferenz = dritter Dimenſion.

Das Herrſchende dieſer Potenz im Ganzen iſt B, d. h. A und B ſind gemeinſchaftlich wieder unter B geſetzt. Dieſes B, unter welchem A und B wieder gemeinſchaftlich geſetzt ſind, was alſo gleichſam ein B^2 iſt, iſt die Kraft, die alles zwingt und bindet — die Schwere. Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht entfliehend, aber durch dieſe ſeine Flucht den Schöpfungen des Lichts Halt und Beſtand gebend. (Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengeſetztes, woran nichts greift, ſo wäre gar keine Schöpfung, alles in lauter Gedanken aufgelöst).

Auch in der Materie, inwiefern ſie bloß unter der Potenz des Seyns ſteht, iſt gleichwohl Seyn und Thätigkeit verbunden (denn ſo, nämlich als Thätigkeit, können wir das Ideale auch ausdrücken), aber Seyn und Thätigkeit ſind beide noch verſchlungen im Seyn, und das A = B oder das Körperliche der erſten Potenz verhält ſich wieder zum Geiſtigen oder Idealen, wie ſich das anfängliche B verhielt — nämlich es iſt die Indifferenz, welche das Geiſtige oder Ideale zu zerlegen, zu polariſiren, zu differenziiren ſucht.

Durch dieſes Differenziiren entſteht erſt die Differenz der Qualitäten: da dieſe im Grund unerſchöpflich iſt und, auch nur in ihren nächſten Verzweigungen dargeſtellt, eine eigne wiſſenſchaftliche Darſtellung erforderte, ſo will ich mich hier an das Einfachſte halten, nämlich an die älteſte Eintheilung nach den vier Elementen, auf welche auch die neuere Chemie immer mehr wieder zurückführt.

Digitized by Google

In A = B iſt B das Element der Erde — das eigentliche Erdprincip. Wird alſo das Ganze von A = B nach der Richtung von B polariſirt, ſo fällt dorthin das Reich des herrſchenden Erdprincips, welches wieder zwei Seiten hat (Metalle und Erden).

Das der Erde entgegengeſetzte Element oder A iſt die Luft, gleichſam das geiſtige, ideale Element. Außer dem Gegenſatz von A und B haben wir aber noch einen andern Gegenſatz zu betrachten. Es iſt der zwiſchen dem Band und dem Verbundenen. Jenes verhält ſich als das Producirende, dieſes als das Producirte, alſo auch wieder wie Thätiges und Leidendes, Ideales und Reales.

Das Producirende nun oder das Band, wenn es in der Einigkeit mit dem Produkt iſt, iſt in der That nichts anderes als das innerliche Leben und Weben, die ſanfte, gedämpfte Lebensflamme, die in jedem Weſen, auch dem ſcheinbar Todten brennt (Clairvoyanten ſehen es): im Gegenſatz aber und Widerſpruch mit dem Producirten iſt es das verzehrende Feuer.

Das Element des Feuers iſt feindſelig gegen die Eigenheit oder Selbſtheit der Dinge. So lange das Produkt im Verhältniß zu ihm als Nichtſeyendes, d. h. als Baſis, Unterworfenes bleibt, ſo lange iſt es friedlich. Wenn es ſich aber im Gegenſatz mit dem Weſen aktualiſiren, das Nichtſeyende ſich zum Seyenden aufrichten will, dann entſteht das Zornfeuer.

Dasjenige Element, welches das Feuer als das ihm angemeſſene ſucht, in dem es allein ruht, iſt das Waſſer. Feuer und Waſſer daher die zwei höchſten Gegenſätze, aber gerade das Entgegengeſetzteſte iſt immer auch wieder das Verbundenſte. Waſſer iſt nur das fließende Feuer, das Feuer in concreto, die Flamme, die eigentlich nie ohne Mitwirkung von Waſſer entſteht, eigentlich nur das feurige, brennende Waſſer. — Nahe Verwandtſchaft beider: 1) die wäſſerigten Meteore, 2) die verzehrende Kraft, die im Waſſer liegt. Ferner, daß es einerſeits ein brennbares Weſen, andererſeits das Menstruum universale, den Sauerſtoff enthält. — Das Waſſer in ſeiner Lebendigkeit (im Meer) iſt überall mit Feuer zuſammen.

Digitized by Google

Die Alten haben alle nicht mit Unrecht noch ein fünftes Element, eine quinta Essentia angenommen. Und dieß iſt kein anderes als eben die Urmaterie ſelber, die ganz geiſtig und ganz körperlich — das leibliche Element (den Leib ſchon = Identität von A und B). Ueber dieſes in ſeiner Reinheit hat das Feuer keine Gewalt. Es iſt mit dem Feuer in wahrer Identität — nicht ſo wie das Waſſer bloß durch das Negative, durch die Verneinung aller Eigenſchaften, ſondern vielmehr durch die höchſte Poſitivität oder Vollkommenheit. Es iſt die durch das Feuer unzerſtörliche Leiblichkeit. Das Element, das ihm noch am nächſten kommt, iſt das noch immer höchſt räthſelhafte Element, was die neuere Chemie durch Stickſtoff bezeichnet, Grundlage des thieriſchen Naturreichs. Hohe Unverbrennlichkeit des Stickſtoffs durch keine noch ſo heftige Flamme; nur durch den elektriſchen Funken iſt es möglich, oder ſonſt durch Vermiſchung mit Schlechterem, wodurch er heruntergezogen wird. Denn alles, was im Feuer brennt, das hat etwas vom Unvollkommenen, Schlechten und Verdorbenen in ſich. — Jetzt Uebergang zur zweiten Potenz.

Die vorher bloß implicite oder potentiell geſetzte Thätigkeit iſt nun explicite oder aktuell geſetzt: wirkliches Leben der Materie — dynamiſcher Proceß.

Die erſte Potenz, ſagten wir ſchon früher, verhält ſich wieder als Involution — das Princip dieſer Involution die Schwere.

Der Schwerkraft, die in dem A = B herrſcht, ſteht ein A^2 entgegen, das ſich zu der Schwere wieder ebenſo verhält, wie ſich das abſolute Seyende, das abſolute A zu dem anfänglichen B, d. h. zur Natur verhält. Wie dieſes in der Natur den Gegenſatz und mit ihm das Leben weckt, ſo weckt das A^2 der Natur in der Schwere den Gegenſatz und mit ihm das Leben. Dieſes A^2 = Aether, im Materiellen das Immaterielle. Schon in den ruhenden Qualitäten der Materie war der Gegenſatz geweckt. Allein die Schwere verhält ſich dabei nicht paſſiv; ſie iſt actu widerſtrebend der Evolution — poſitives Dunkel. Durch dieſen aktuellen Widerſtreit entſteht erſt wirkliches Leben in der Materie. Dieß der dynamiſche Proceß. Auch hier beſchränke ich

Digitized by Google

Ausdruck der Schwerkraft. — Im dynamischen Proceß, wo die zuvor stumme Substanz schon Lebenszeichen von sich gibt, ist sie selbst als B, d. h. als Nichtseyendes, schon um eine Potenz vermindert, also = B^2, das Seyende aber um eine Potenz gestiegen, so daß also das Ganze = $A^2 = B^2$. Hier halten sich Nichtseyendes und Seyendes noch das Gleichgewicht — daher der dynamische Proceß in der Natur die Periode des Kampfs — wo es noch zu keinem festen Produkt kommt (auch in der Zeit diese Potenzen sich successirend. Potenz = Periode).

Im Organismus ist das Nichtseyende auf die tiefste Potenz herabgesetzt, das Seyende dagegen wieder um eine gestiegen, hier also der Ausdruck des B, B^1, des A, A^3.

Im organischen Proceß sind die Formen alle die nämlichen wie im dynamischen, nur auf eine weit höhere Stufe gehoben. Auch hier gebe ich nur kurz das Wesentliche. Das Wesentlichste ist, daß A^2 und A = B eins sind. Nun kann sich das Licht der Materie nur für die erste Dimension vermählt haben, so daß wenigstens ihr alles untergeordnet ist. Dieß = Reproduktion (egoistische, reale Dimension), Wachsthum = (Cohärenz), Sprossen, Vegetation. Geschieht diese Vermählung auch für die zweite Dimension (entsprechend der Elektricität, aber in die Substanz gedrungen = substantielle Elektricität), so ist dieß = Irritabilität, in der sich aber wieder alle Dimensionen wiederholen: a) Circulation, b) Respiration, c) willkürliche Bewegung (höchstes Geheimniß).

Durchdringt sich Licht und Materie auch für die dritte Dimension, wo also jetzt das ganze Seyn, das vorher sich als Erkanntes verhielt, erkennend geworden ist, so ist dieß = Sensibilität.

In der zweiten Stufe war zwar dem organischen Wesen eine äußere Welt aufgeschlossen, jedoch so daß es noch im Verhältniß der Differenz mit ihr bleibt. Die dritte Stufe des organischen Lebens ist, wenn das Produkt die Möglichkeit anderer Dinge in sich enthält, ohne im Differenzverhältniß mit ihnen zu seyn, wenn es sie in sich selbst anschaut (Sensibilität, thierisches Anschauungsvermögen); hier ist das B, das im Anfang, in der unorganischen Materie noch die höchste Gewalt

Digitized by Google

nur eine dem A^3 untergeordnete Form iſt, und in dem anfänglichen B auch das A^3 involvirt liegt, ſo iſt die höchſte Potenz der Natur nothwendig die, wo Licht und Schwerkraft (oder Materie — denn dieſe ſind Correlata) gemeinſchaftlich unter A^3 geſetzt, nur die gemeinſchaftlich untergeordneten Formen des A^3 ſind.

Daß dieß im Organismus geſchehe, erhellt daraus, daß nur im Organismus die Materie, die zuvor ſelbſt Subſtanz zu ſeyn ſchien, dem Größeren — nämlich dem Leben an ſich, was eben A^3 — untergeordnet wird. Beweis daraus, daß im Organismus die Materie keineswegs ihrer Subſtanz nach gilt, daß hier vielmehr ihre Form das Weſentliche geworden, mit andern Worten, daß ſie ſelbſt weſentlich zur Form geworden iſt.

Was das A^3 iſt? Antwort, es iſt die innerſte Subſtanz des B ſelber, das ja implicite alle Potenzen in ſich enthält.

Die Potenzen des A drücken nichts anderes aus als die ſucceſſive Erhebung des Nichtſeyenden = B in das Seyende oder das A.

Alſo A^3 in der Natur drückt nichts anderes aus als das Höchſte aus dem Nichtſeyenden emporgehobene Seyende — alſo das Innerſte der Natur.

Wenn ich die Formel hätte verwickelter machen wollen, ſo hätte ich ebenſo gut auch B nach den verſchiedenen Graden, in welchen es A gleich (=), alſo Seyendes wird, durch Potenzen bezeichnen können. — Auf folgende Art.

Der Grundausdruck der Natur iſt $A = \overset{+}{B}$, oder daß in ihr das erſt herrſchende B — das erſt herrſchende Nichtſeyende — ſeyend werde. Auf der tiefſten Stufe iſt das Seyende ganz ins Körperliche verloren [1]. Hier hat alſo das Nichtſeyende die größte Gewalt, und alſo dieß, d. h. die erſte Potenz der Natur, hätten wir ausdrücken können durch $A^1 = B^3$. Wo B noch in der höchſten Potenz ſteht, da ſteht A nothwendig noch in der geringſten. Alſo dieß ($A^1 = B^3$)

[1] Im Original heißt es abgekürzt: „Auf der tiefſten Stufe ganz ins Körperliche". D. H.

Digitized by Google

Ausdruck der Schwerkraft. — Im dynamiſchen Proceß, wo die zuvor ſtumme Subſtanz ſchon Lebenszeichen von ſich gibt, iſt ſie ſelbſt *als* B, d. h. als Nichtſeyendes, ſchon um eine Potenz vermindert, alſo = B^2, das Seyende aber um eine Potenz geſtiegen, ſo daß alſo das Ganze = $A^2 = B^2$. Hier halten ſich Nichtſeyendes und Seyendes noch das Gleichgewicht — daher der dynamiſche Proceß in der Natur die Periode des Kampfs — wo es noch zu keinem feſten Produkt kommt (auch in der Zeit dieſe Potenzen ſich ſucceſſirend. Potenz = Periode).

Im *Organismus* iſt das Nichtſeyende auf die tiefſte Potenz herabgeſetzt, das Seyende dagegen wieder um eine geſtiegen, hier alſo der Ausdruck des B, B^1, des A, A^2.

Im *organiſchen Proceß* ſind die Formen alle die nämlichen wie im dynamiſchen, nur auf eine weit höhere Stufe gehoben. Auch hier gebe ich nur kurz das Weſentliche. Das *Weſentlichſte* iſt, daß A^2 und A = B eins ſind. Nun kann ſich das Licht der Materie nur für die *erſte* Dimenſion vermählt haben, ſo daß wenigſtens ihr alles untergeordnet iſt. Dieß = Reproduktion (egoiſtiſche, reale Dimenſion), Wachsthum = (Cohärenz), Sproſſen, Vegetation. Geſchieht dieſe Vermählung auch für die *zweite* Dimenſion (entſprechend der Elektricität, aber in die Subſtanz gedrungen = ſubſtantielle Elektricität), ſo iſt dieß = Irritabilität, in der ſich aber *wieder* alle Dimenſionen wiederholen: a) Circulation, b) Reſpiration, c) willkürliche Bewegung (höchſtes Geheimniß).

Durchdringt ſich Licht und Materie auch für die *dritte* Dimenſion, wo alſo jetzt das ganze *Seyn*, das vorher ſich als *Erkanntes* verhielt, *erkennend* geworden iſt, ſo iſt dieß = Senſibilität.

In der zweiten Stufe war zwar dem organiſchen Weſen eine äußere Welt aufgeſchloſſen, jedoch ſo daß es noch im Verhältniß der Differenz mit ihr bleibt. Die dritte Stufe des organiſchen Lebens iſt, wenn das Produkt die Möglichkeit anderer Dinge in ſich enthält, ohne im Differenzverhältniß mit ihnen zu ſeyn, wenn es ſie in ſich ſelbſt anſchaut (Senſibilität, thieriſches Anſchauungsvermögen); hier iſt das B, das im Anfang, in der unorganiſchen Materie noch die höchſte Gewalt

Digitized by Google

ausübte, überwunden, und darum als zuvor Erkanntes, jetzt in das Erkennende verwandelt. In der Senſibilität iſt das B bis zu A^3 geſteigert. Hier nun, wenn wir die Fünfzahl der Sinne annehmen, iſt die Eintheilung dieſe: 1) ein idealer und realer Pol — Geſicht und Gefühl —; 2) entſprechend jenen drei Grundproceſſen a) Sinn für Manegtismus = Gehör, b) für Elektricität = Geruch, c) für Chemismus = Geſchmack.

Nachdem durch die Sinne das A^3 eingetreten iſt, wäre die Natur eigentlich geſchloſſen. Allein noch kündigen ſich praesagia des Geiſtes ſelbſt an — Inſtinkt — Kunſttrieb, wovon beim Uebergang zur Geiſterwelt. Zuvor von der organiſchen Natur als Produkt.

Das zu A^3 erhobene B ſcheidet ſich wieder, differenziirt ſich. Der reale Pol = Pflanze, der ideale = Thier. Indifferenz von Pflanze und Thier (der äußeren Geſtalt und inneren Formation nach), die Krone der Schöpfung = Menſch (Ausbildung der Dimenſionen). Aber auch im Einzelnen wieder derſelbe Gegenſatz durch das Geſchlecht (Weib = Pflanze, Mann = Thier). Das Geheimniß der Geſchlechtstrennung iſt nichts anderes als Darſtellung des urſprünglichen Verhältniſſes der beiden Principien, deren jedes für ſich reell und inſofern unabhängig vom andern iſt, und doch nicht iſt und nicht ſeyn kann ohne das andere. Das Vermittelnde in dieſer Dualität, welche Identität, und dieſer Identität, welche Dualität nicht ausſchließt, iſt die Liebe. Gott ſelbſt iſt mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf ihrer nicht, und will doch nicht ohne ſie ſeyn. Denn Liebe iſt nicht da, wo zwei Weſen einander bedürfen, ſondern wo jedes für ſich ſeyn könnte, wie z. B. Gott, der ja ſchon an ſich ſelbſt — suapte natura — der Seyende iſt, wo alſo jedes für ſich ſeyn könnte, und es doch für keinen Raub achtet, für ſich zu ſeyn, und nicht ſeyn will, moraliſch nicht ſeyn kann ohne das andere. Dieß iſt auch das wahre Verhältniß Gottes zur Natur — und nicht ein einſeitiges. Auch die Natur wird durch Liebe zu Gott gezogen und beſtrebt ſich daher mit unabläſſiger Emſigkeit göttliche Früchte hervorzubringen.

Die Erde liebt den Himmel und hat die beſtändige Sehnſucht

Digitized by Google

nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er ſelbſt iſt, die Natur, weil er nur aus ihr ſich Aehnliches — Geiſter — erzeugen kann.

Noch aber iſt eine Beſtimmung der Natur nicht in Betracht gezogen worden. Nämlich jedes Naturprodukt iſt ein A und ein B, die Identität, das urſprüngliche Reale ſelber, wie es allmählich genöthigt iſt ſelbſt aus dem Dunkel ans Licht zu treten, und ſich alſo nacheinander als Schwerkraft, als Cohärenz — als Klang — als Licht — als Wärme — endlich als Feuer, zuletzt ſogar als A^2, als die eigentliche Seele im Organiſchen zu zeigen.

Wie kommt es denn nun, daß dieſes Band kein ewiges iſt, was ſich doch eigentlich erwarten ließe? Woher die allgemeine Vergänglichkeit in der Natur? Dieſe Frage konnte in der That nicht eher als jetzt beantwortet werden; ihre Beantwortung aber hängt zuſammen mit dem Uebergang in die Geiſterwelt. Alſo

1) die ganze Natur iſt nur die Staffel, die Unterlage der geiſtigen Welt, ſie iſt daher, obgleich ein höchſt lebendiges Seyendes in ſich ſelbſt, doch nicht um ihrer ſelbſt willen, ſie ſoll gegen die Geiſterwelt wieder wie ein Nichtſeyendes ſeyn. Da ſie alſo nur wegen des Höheren — wegen des abſoluten A^2 — iſt, ſo bedarf ſie auch der Bekräftigung durch dieſes, und dieſe Bekräftigung kann ſie nur in dem Maße erhalten, in welchem ſie ihm ſich fügt und ihm Mittel der Exiſtenz, der Manifeſtation als Seyendem wird.

Nun kann aber die Natur oder das Nichtſeyende nur allmählich und ſtufenweiſe erhoben werden bis zu dem Punkt, wo ſie fähig wird, das abſolute A^2 in ſich aufzunehmen, und ſo ſeine unmittelbare Manifeſtation, gleichſam ſein Leib zu werden.

Sie wird hierzu nur dann fähig, wenn ſie das dem A^2 Aehnliche in ſich ſelbſt hat, d. h. wenn ihr anfängliches B bis zu dem Punkte verklärt iſt, daß es ſelbſt A^2 (im abſoluten Sinn) wird.

Nun fragt ſich, in welchem Punkt der Natur dieß der Fall ſeyn werde = Verklärungspunkt der Natur.

Wir haben nun im Bisherigen bis zu dem Punkt geführt, wo das

Digitized by Google

anfängliche B in ihr bis zu A^3 erhoben iſt. Da aber dieſes A^3 relativ, immer noch ein Objektives iſt — nämlich in Beziehung auf das Ganze —, ſo verhält es ſich doch, obgleich das abſolute A, in Bezug auf die Natur wieder als ein B in Bezug auf ein noch höheres A. Dieſes noch höhere A kann nicht mehr innerhalb der Natur liegen, denn alles iſt in dieſer vollendet, wenn die dritte Potenz erreicht iſt. Alſo liegt es über und außer der Natur. Wir könnten, wenn wir die Potenzen wollten fortlaufen laſſen, es durch A^4 bezeichnen, weil wir ſchon ein A^3 in der Natur hatten, allein wir würden dadurch doch nichts anderes ausdrücken, als daß es in Anſehung der ganzen Natur A^2 ſey. Dieſes abſolute A^2 alſo, zu welchem ſich auch das A^3 der Natur, deſſen höchſte Thätigkeit wir in dem Anſchauungsvermögen gefunden haben, wieder als ein B verhält, iſt außer oder über der Natur, aber es wirkt doch in der Natur, es iſt nicht von ihr abgeſchnitten, indem es ja vielmehr im Gegenſatz mit ihr das allgemein Erregende derſelben iſt.

Sein erſtes Verhältniß nun zu dem A^3 der Natur iſt wieder wie Subjektives und Objektives, Erregendes und Erregtes. Oder: ſein erſtes Verhältniß mit ihm iſt Gegenſatz. — Es kommt jetzt darauf an, die Erſcheinungen dieſes Gegenſatzes zu finden. Es ſind keine andern als die Erſcheinungen des thieriſchen Inſtinktes, die für jeden nachdenkenden Menſchen zu den allergrößten gehören — wahrer Probirſtein ächter Philoſophie.

Eigenthümliches des Inſtinkts: a) Handlungen, die mit Vernunft begangenen ganz ähnlich ſind, und die doch b) ohne alle Ueberlegung, Reflexion oder ohne alle ſubjektive Vernunft, und da ſubjektive Vernunft = Verſtand, ohne allen Verſtand begangen werden. Erklärungen davon: Carteſius als Mechanismus — die Thiere als Maſchinen. Leibniz durch dunkle Vorſtellungen — freilich iſt der Inſtinkt etwas der Art, aber die Erklärung viel zu allgemein. In neueren Zeiten hat man den Inſtinkt entweder als Analogon oder als Grad der Vernunft bezeichnet. Jenes ſagt nichts, dieſes iſt Unſinn. Die Erklärung beruht auf dem Gegenſatz von A^3, das ſich hier wieder als B, d. h. als Schwerkraft in der höchſten Potenz verhält, und dem A^4 oder

Digitized by Google

abſoluten A^2. Das A^3 iſt für das A^4 ein Stoff, worin es gern ſelber ein A^2 erwecken möchte (wie es zuvor in der Natur immer das ſich Aehnliche erweckt hat), aber in den Thieren gelingt es ihm noch nicht, dennoch aber, weil das A^3 durch das abſolute geiſtige Princip erregt wird, handelt es, als ob in ihm ſelber ein ſolches wäre; mit Einem Wort, das A^4 iſt der Verſtand der Thiere; oder wie es ſchon die Alten ganz richtig ausgedrückt haben: Deus est anima brutorum. Das Göttliche beſeelt ſie, und darum handeln ſie oder handelt in ihnen das A^3 ſchon dem geiſtigen Princip gemäß, als wäre es ſelbſt ein Geiſtiges (wie es ja implicite oder potentiell ſchon eines iſt). Beim Menſchen hingegen iſt dieß nicht der Fall. Nicht das Göttliche iſt ſeine Seele, ſondern er iſt ſelber ſeine Seele.

Drei Stufen des Inſtinkts ſind zu unterſcheiden. 1) Die Selbſterhaltung als Individuum und als Gattung (Liebe zu den Jungen), — Zugvögel. 2) Der Kunſttrieb — ein Hervorbringen von etwas außer ſich — (zum Theil Compenſation des Zeugungstriebes). Merkwürdig, daß im Inſtinkt gerade die zwei Künſte, Architektur und Muſik, repräſentirt ſind, die ſich ohne dieß verwandt, ſo daß Architektur unter den plaſtiſchen Künſten eigentlich der Muſik entſpricht (Vitruv). 3) Divination. Charaktere — ruhiges in-ſich-ſelbſt-Seyn — (was gar nicht wegzuläugnen iſt). Einſeitigkeit dieſer Charaktere, die in der Menſchenwelt verſchwinden ſoll.

Durch die Einwirkung des A^4 auf das A^3 flammt gleichſam partiell in dieſem ein A^4 auf, aber nur partiell, alſo nicht ein abſolutes A^4, — partiell, weil immer nur in beſtimmter Beziehung. Der Inſtinkt ſelbſt iſt immer an gewiſſe Organe gebunden und durch ſie vermittelt; immer nur in beſondern Fällen handeln die Thiere verſtändig, aber es iſt ein allſeitiger Verſtand.

Nur im Menſchen wird endlich das abſolute A^2, das lang geſuchte, lang erſehnte, emporgehoben aus dem B, das an ſich oder suâ naturâ Seyende aus dem Nichtſeyenden.

Das suâ naturâ Seyende iſt Geiſt, und das aus dem Nichtſeyenden Erhobene, inſofern alſo Gewordene, aber doch naturâ suâ Seyende

Digitized by Google

ist endlicher Geist. (Scheinbar der höchste Widerspruch, aber solcher Widersprüche ist die Natur voll). Der Geist ist a) das naturâ suâ Seyende im Menschen, b) doch nur aus dem Nichtseyenden, also erschaffener, endlicher Geist, — ewige Differenz von Gott.

Es kann nur noch eine Frage aufgeworfen werden: Warum nur im Menschen das absolut Ideale oder das absolute A^2 aktuell gesetzt werde, sonst überall aber bloß potentiell. Dieß die Aufgabe einer eignen Wissenschaft, der Anthropologie, deren Begriff hiermit fixirt ist. — Nur Folgendes bemerke ich.

Das in der Natur erweckte absolute A^2 verhält sich zu der Natur, in welcher es erweckt wird, wieder als Subjektives zu Objektivem, Erkennendes zu Erkennendem. Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive, d. h. das Objektive in seiner Vollendung, seiner Totalität. Dieß ist nur im Menschen nach dem alten Spruch, daß der menschliche Leib die Welt im Kleinen, Mikrokosmos sey. Es gibt nur eine einzige Art von Wesen, von welchen das Nämliche gesagt werden könnte, von jenen großen Ganzen nämlich, die, weil sie Körper und zugleich Welten sind, Weltkörper genannt werden.

III.

Das seiner Natur nach Seyende ist auch allein das an sich selbst oder seinem Begriff nach Freie. Alle Abhängigkeit kommt nur von dem Seyn. Aber das in sich selbst und kraft seiner eignen Natur Seyende ist das, was schlechthin nicht durch anderes bestimmt werden kann (denn alles Bestimmtwerden ein Leiden, d. h. ein Nichtseyn). Gott als der absolut-seyende ist daher auch der absolut-freie, der Mensch aber als ein aus dem Nichtseyenden erhobenes Seyendes erlangt durch diese doppelte Beziehung seines Wesens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit.

Inwiefern er nämlich aus dem Nichtseyenden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seyenden als solcher unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das

Digitized by Google

Emporhebende. Es verhält ſich zu Gott, wie ſich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch Wirkung der Sonne ſich aus der finſtern Erde erhebt und ſich ſelbſt in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr ſeiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht ein ſolches, ſo hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. Sie ſehen, wie ſich uns der Grundſatz, daß in Gott ſelbſt etwas ſeyn muß, das nicht Er ſelber iſt, hier auf dieſer Stufe der Betrachtung wiederum als ein ganz nothwendiger aufdrängt. Er iſt anſtößig auf den erſten Blick, beſonders bei den herrſchenden abſtrakten Begriffen der ſogenannten Vernunftreligion, aber er iſt unvermeidlich, wenn Freiheit behauptet werden ſoll.

Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menſchen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht iſt. Aber ſeine innere Unabhängigkeit von Gott, ſeine Freiheit auch in Bezug auf Gott laſſen ſie ruhen, weil dieß eben das Schwerſte iſt.

Dadurch alſo, daß der Menſch zwiſchen dem Nichtſeyenden der Natur und dem abſolut-Seyenden = Gott in der Mitte ſteht, iſt er von beiden frei. Er iſt frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt iſt, das mitten in der Natur über der Natur. Jenes kann man das eigne (natürliche) Theil des Menſchen nennen, wodurch er Individuum, perſönliches Weſen iſt; dieſes ſein göttliches Theil. Dadurch iſt er frei — im menſchlichen Sinne —, daß er in den Indifferenzpunkt geſtellt iſt. — — Es iſt offenbar, daß das phyſiſche Leben bis zum Menſchen fortſchreitet, daß eine ſtetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß Er der Punkt iſt, wo das geiſtige Leben eigentlich aufgehe — Er das Geſchöpf, in welchem das Leibliche als ſanfte Unterlage ſich dem Geiſtigen fügen und eben dadurch zur Beſtändigkeit erhoben werden ſollte, nicht nur in ihm ſelber, ſondern wegen des ſtetigen Zuſammenhangs der Werke der Natur auch in der übrigen Natur. Sowie aber der Menſch, anſtatt ſein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in ſich ſelbſt das

Digitized by Google

zur relativen Unthätigkeit bestimmte (das natürliche, eigne) Princip aktivirte — zur Thätigkeit erweckte —, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunkts genöthigt, eben dieses Princip in sich zu erwecken, und nolens volens eine von der geistigen unabhängige Welt zu seyn.

Daß etwas der Art vorgegangen, davon überzeugt uns alles. 1) Die jetzige Gestalt der Natur a) in Ansehung der verwischten Gesetzmäßigkeit (sonst wäre alles offen und klar); b) die Macht des Zufalls, die herein kam — die Natur erscheint gar nicht überall als ein so nothwendiges Ganze —; c) die Unruhe der Natur bei ihrer Geschlossenheit, da sie vielmehr, wenn sie ihre höchste Einheit erreicht hätte, in Ruhe seyn müßte. 2) Besonders die Gegenwart des Bösen, und also der Anblick der moralischen Welt. Denn das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nichtseyende, das sich zum Seyenden erigirt, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der andern ein höchst reelles Wesen. — Auch in der Natur ist ein Böses, Gift z. B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — der Tod.

Hiedurch gewinnen wir zugleich eine neue Ansicht der Natur. Bisher haben wir sie als die erste Potenz bezeichnet. Aber dadurch, daß sie die Ewigkeit nicht gewinnt, also in die Zeit versinkt, wird sie erste Periode. Die ganze Natur, wie sie jetzt ist, ist also eigentlich nur die erste Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens, nicht es selbst. Der Mensch selbst bleibt zwar Geist, aber unter der Potenz des B. Der Mensch ist als Geist, als Wesen höherer Ordnung, wieder auf die Stufe des Seyns, der ersten Potenz zurückgesetzt. Der Proceß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm aufs neue und wieder von vorne an. Auch er muß sich erst wieder aus dem Nichtseyenden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus einer Finsterniß höherer Art, aus der Finsterniß des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorrufen. Der Beweis dieser Uebermacht des Seyns über den Menschen, seines Zurücksinkens auf die erste Potenz liegt vorzüglich in der Gewalt, die das

Digitized by Google

Aeußere in dieſem Leben über das Innere hat. Nachdem einmal das Daſeyn der Natur durch den Menſchen gefährdet und die Natur genöthigt war ſich als eigne Welt zu conſtituiren, ſo ſcheint jetzt alles nur auf die Erhaltung dieſer äußeren Grundlage des Lebens gerichtet. Alles, auch das Edelſte, was mit ihr in Colliſion kommt, geht zu Grunde, und das Beſte muß gleichſam mit dieſer äußern Gewalt in Bund treten, um tolerirt zu werden. Freilich was durch dieſen Kampf ſich hindurchſchlägt, was gegen dieſe Uebermacht des Aeußeren ſich dennoch als ein Göttliches behauptet, das iſt wie durchs Feuer bewährt, in dem muß wirklich eine ganz göttliche Kraft ſeyn.

Indeß der größte Beweis für jenes Zurückſinken des Menſchen in die Natur und auf die erſte Potenz liegt in Folgendem.

Der Menſch iſt nicht allein in der Welt, es gibt eine Mehrheit von Menſchen, es gibt ein Menſchengeſchlecht, eine Menſchheit.

Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit ſtrebt und nur in dieſer Einheit ſich ſelbſt vollendet und gleichſam glücklich fühlt, ebenſo auch die Vielheit in der Menſchenwelt.

Die wahre Einheit der Natur wäre aber der Menſch und durch ihn das Göttliche und Ewige geweſen. Nun hat die Natur dieſe ſanfte Einheit durch Schuld des Menſchen verloren; jetzt muß ſie eine eigne Einheit ſuchen. Da aber die wahre Einheit doch nicht in ihr, ſondern nur in Gott liegen kann, ſo iſt ſie eben durch dieſe Trennung von Gott beſtändigen Kämpfen Preis gegeben. Sie ſucht die Einheit und findet ſie nicht. Hätte ſie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, ſo wäre ſie ganz organiſch, ſie hätte ſich auf die höchſte Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menſchen geweckte Geiſt hätte ſich auch über ſie ergoſſen. Nun ſie dieſe organiſche Einheit nicht erreichen konnte, jetzt erhob der Anorgismus ſein Haupt. Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geſchlecht des Nichtſeyenden, das ſich zu einem Seyenden erhoben hat. Es iſt ein Widerſpruch, daß ein Reich des Anorgiſchen; denn ein Reich iſt eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit. Aber gerade das Nichtſeyende iſt jetzt das Seyende geworden und muß nothgedrungen das Seyende ſeyn wollen.

Digitized by Google

Gerade ſo nun wie die Natur ihren wahren Einheitspunkt verloren hat, hat ihn auch die Menſchheit verloren. Für ſie lag er eben darin, daß ſie eine Indifferenz oder Mittelpunkt blieb — dann wäre Gott ſelbſt ihre Einheit geweſen — und nur Gott kann die Einheit freier Weſen ſeyn.

Jetzt ſind zwar noch immer freie Weſen, aber getrennt von Gott. Jetzt müſſen auch ſie ihre Einheit ſuchen, und können ſie nicht finden.

Gott kann nicht mehr ihre Einheit ſeyn, alſo müſſen ſie eine Natureinheit ſuchen, die aber, weil ſie wahre Einheit für freie Weſen nicht ſeyn kann, nur ein ebenfalls zeitliches, vergängliches Band iſt, wie das Band aller Dinge, und wie jenes Band, das die unorganiſche Natur zuſammenhält.

Die Natureinheit, dieſe zweite Natur über der erſten, zu welcher der Menſch nothgedrungen ſeine Einheit nehmen muß, iſt der Staat; und der Staat iſt daher, um es gerade heraus zu ſagen, eine Folge des auf der Menſchheit ruhenden Fluchs. Da der Menſch nicht Gott zur Einheit haben kann, ſo muß er ſich einer phyſiſchen Einheit unterwerfen.

Der Staat hat einen Widerſpruch in ſich ſelbſt. Er iſt eine Natureinheit, d. h. eine Einheit, die nur durch phyſiſche Mittel wirken kann. Nämlich freilich der Staat, wenn er auch nur mit einiger Vernunft regiert iſt, weiß wohl, daß er mit bloß phyſiſchen Mitteln nichts ausrichtet, daß er höhere und geiſtige Motive in Anſpruch nehmen muß. Aber er kann über dieſe nicht gebieten, ſie liegen außer ſeiner Gewalt, und gleichwohl rühmt er ſich, einen ſittlichen Zuſtand hervorbringen zu können, alſo eine Macht zu ſeyn wie die Natur. Aber für freie Geiſter reicht keine Natureinheit zu; da gehört ein höherer Talisman dazu, und daher iſt jede Einheit, die auch in einem Staat entſteht, doch immer nur precär und temporär.

Es iſt bekannt, wie viele Mühe man ſich, beſonders ſeit der franzöſiſchen Revolution und den Kantiſchen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Exiſtenz freier Weſen Einheit

Digitized by Google

vereinbar, alſo ein Staat möglich ſey, der eigentlich nur die Bedingung der höchſtmöglichen Freiheit der Einzelnen ſey. Allein dieſer iſt unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird ſie ihr gegeben, dann iſt Deſpotismus da. (England iſt Inſel. Griechenland auch zum Theil Inſelſtaat). Daher iſt es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieſes Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die conſequenteſten Köpfe, wenn ſie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgſten Deſpotismus gerathen (Fichtes geſchloſſener Handelsſtaat ꝛc.).

Meine Meinung iſt, daß der Staat *als* ſolcher gar keine wahre und abſolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Verſuche ſind, eine ſolche zu finden, Verſuche, organiſche Ganze zu werden, ohne ſie je wirklich werden zu können, oder wenigſtens nur mit dem Schickſal jedes organiſchen Weſens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu ſterben. Was von der Idee eines Vernunftſtaats, was vom Ideal eines Staats zu halten iſt, hat Plato gezeigt, wenn er gleich das Wort nicht ausgeſprochen. Der wahre Staat ſetzt einen Himmel auf Erden voraus, die wahre πολιτεία iſt nur im Himmel; Freiheit und Unſchuld iſt die einzige Bedingung des abſoluten Staats. Platos Staat ſetzt ganz dieſe zwei Elemente voraus. Aber Plato ſagt nicht: einen ſolchen Staat, als ich hier beſchreibe, führt aus, ſondern: wenn es einen abſolut vollkommenen Staat geben könnte, ſo müßte er ſo ſeyn, d. h. ſo ſetzte er Freiheit und Unſchuld voraus, ſeht nun ſelber, ob ein ſolcher möglich iſt.

Die höchſte Verwicklung entſteht durch die Colliſion der Staaten untereinander, und das höchſte Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit iſt der *Krieg*, der ſo nothwendig iſt als der Kampf der Elemente in der Natur. Hier treten die Menſchen ganz in das Verhältniß von Naturweſen gegeneinander.

Rechnen wir nun noch dazu, wie viel Laſter der Staat erſt entwickelt — Armuth — das Böſe in großen Maſſen —, ſo iſt das Bild der ganz zum Phyſiſchen, ja ſogar zum Kampf um ihre Exiſtenz herabgeſunkenen Menſchheit vollendet.

Digitized by Google

Bisher haben wir die Erniedrigung des Menſchen betrachtet. Nun auch ſeine Wiedererhebung. Seine Degradation beruht darauf, daß das Band zwiſchen A^2 und $A = B$ aufgehoben, und daß er ſelbſt ganz der äußern Welt anheimgefallen. Dieſe Kluft kann nicht bleiben, denn ſie würde die Exiſtenz Gottes ſelbſt antaſten. Aber wodurch iſt dieſe Kluft aufzuheben? Durch den Menſchen in ſeinem jetzigen Zuſtand nicht. Alſo nur durch Gott ſelbſt — nur Gott kann das Band der geiſtigen und natürlichen Welt herſtellen, und zwar nur durch eine zweite Offenbarung, ähnlich der erſten in der anfänglichen Schöpfung. Hier tritt alſo der Begriff von Offenbarung im engeren Sinn als ein philoſophiſch nothwendiger ein. Die Offenbarung hat verſchiedene Stufen; die höchſte iſt die, wo das Göttliche ſich ſelbſt ganz verendlicht, mit Einem Wort, wo es ſelbſt Menſch wird, und gleichſam nur als der zweite und göttliche Menſch wieder ebenſo der Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen wird, wie es der erſte Menſch zwiſchen Gott und der Natur ſeyn ſollte. — Es konnte durch dieſe Offenbarung nicht der unmittelbare Rapport Gottes mit der Welt des Seyns hergeſtellt werden. Dieß war nicht möglich, ohne ſie als eine eigne Welt, die ſie jetzt geworden war, zu vernichten. Wollte Gott dieß, ſo bedurfte es überall keiner Offenbarung. Offenbarung ſetzt vielmehr den verdorbenen Zuſtand der Welt voraus. Für die Natur war der Menſch als Mittler beſtimmt, und dieſer hatte ihr gefehlt (manquirt). Jetzt bedurfte vielmehr der Menſch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Menſch dem geiſtigen Leben wieder gegeben wurde, wurde ja auch er wieder fähig Mittler zwiſchen Gott und der Natur zu ſeyn; und namentlich in der Erſcheinung Chriſti zeigte es ſich, was der Menſch in der Beziehung auf die Natur urſprünglich ſeyn ſollte. Chriſtus war durch ſeinen bloßen Willen Herr der Natur, er in jenem magiſchen Zuſammenhang mit der Natur, in welchem der Menſch urſprünglich ſtehen ſollte.

Dem Staat als Verſuch die bloß äußerliche Einheit hervorzubringen ſteht, durch die Offenbarung gegründet, eine andere Anſtalt entgegen, die auf Hervorbringung einer inneren oder Gemüthseinheit geht, die Kirche. Sie iſt nothwendige Folge der Offenbarung, eigentlich nur

Digitized by Google

der Natur iſt Schwermuth; auch ſie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerſtörliche Melancholie an, weil es etwas von ſich Unabhängiges unter ſich hat. (Das über ſich erhebt, das unter ſich zieht herab).

Die nächſte Potenz des Gemüths iſt die in ihm dem Geiſte entſprechende — alſo allgemein dem Charakter des Geiſtes. Geiſt iſt das naturâ ſuâ Seyende, eine aus ſich ſelbſt brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegenſteht, ſo iſt der Geiſt eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie ſucht. Das tiefſte Weſen des Geiſtes iſt daher Sucht, Begierde, Luſt. Wer den Begriff des Geiſtes in ſeiner tiefſten Wurzel faſſen will, muß beſonders ſich mit dem Weſen der Begierde recht bekannt machen. In der Begierde zeigt ſich zuerſt etwas ganz aus ſich Seyendes, die Begierde iſt etwas Unauslöſchliches; in Anſehung jeder Begierde kann die Unſchuld nur einmal verloren werden. Sie iſt ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d. h. noch heftigeren Hunger. Da kann man das Unauslöſchliche des Geiſtes erſt recht ſehen. Wie hoch dieſe Begierde, dieſer Hunger nach dem Seyn im Menſchen ſteigen kann, nachdem er ſich ſelbſt von dem Seyn abgeſchnitten, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Seyn mehr hat, wo alſo das Seyende gleichſam ganz bloß ſteht, iſt leicht zu erachten.

Die dritte Potenz des Gemüths iſt das Gefühl (Senſibilität, wie in der organiſchen Natur, das Vorhergehende Irritabilität). Das Gefühl iſt das Höchſte des Gemüths, das Herrlichſte, was ein Menſch im Gemüth haben, und was er über alles ſchätzen ſoll.

Das Gemüth iſt eigentlich das Reale des Menſchen, mit und in welchem er alles auswirken ſoll. Der größte Geiſt ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erſchaffen. — Diejenigen, welche die Wiſſenſchaft auf das Gefühl allein gründen wollen, gründen ſie zwar auf die höchſte Potenz, aber der tiefſten Stufe.

II. Die zweite Potenz des Geiſtes iſt, was wir den Geiſt in engerem Sinn nennen, l'esprit, — das eigentlich Perſönliche im Menſchen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit.

Digitized by Google

von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und ſich zur Intelligenz verkläre. Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrſche, ſondern daß der Staat ſelbſt in ſich das religiöſe Princip entwickle, und der große Bund aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöſer Ueberzeugungen beruhe.

Welches aber auch das Schickſal der Gattung auf der Erde ſeyn möge, ſo iſt es dem Einzelnen möglich, wie es der Menſch im Anfang in Bezug auf die ganze Erde gethan, ſo jetzt der Gattung vorauszueilen und das Höchſte für ſich zum voraus zu nehmen.

Hierdurch ſind wir nun geführt auf die Betrachtung des menſchlichen Geiſtes nicht in ſeinen äußeren Schickſalen und Verſuchen, ſondern nach ſeinem inneren Weſen und nach den Kräften und Potenzen, die auch im Einzelnen liegen.

Auch im menſchlichen Geiſt als ſolchem ſind wieder drei Potenzen oder Seiten. Die erſte iſt die, wodurch er gegen die reale Welt gekehrt iſt, von der er ſich nicht befreien konnte. Dieſer entgegen ſteht die ideale, die Seite ſeiner höchſten Verklärung, ſeiner reinſten Geiſtigkeit. Die mittlere oder zweite iſt die, wodurch er zwiſchen ideale und reale Welt in die Mitte eintritt, um durch Freiheit entwickelt das Band beider Welten in ſich wiederherzuſtellen, oder die Entzweiung fortzuſetzen.

Dieſe drei Seiten oder Potenzen des Geiſtes im Allgemeinen ſind in der deutſchen Sprache vortrefflich durch Gemüth, durch Geiſt und durch Seele bezeichnet. In jeder von dieſen dreien aber ſind wieder drei Potenzen, die ſich wieder als Gemüth, Geiſt und Seele verhalten.

I. Das Gemüth iſt das dunkle Princip des Geiſtes (denn Geiſt zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport ſteht.

Das Dunkelſte und darum Tiefſte der menſchlichen Natur iſt die Sehnſucht, gleichſam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefſten Erſcheinung Schwermuth. Hierdurch beſonders iſt die Sympathie der Menſchen mit der Natur vermittelt. Auch das Tiefſte

Digitized by Google

der Natur ist Schwermuth; auch sie trauert um ein verlorenes Gut, und auch allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es etwas von sich Unabhängiges unter sich hat. (Das über sich erhebt, das unter sich zieht herab).

Die nächste Potenz des Gemüths ist die in ihm dem Geiste entsprechende — also allgemein dem Charakter des Geistes. Geist ist das naturā suā Seyende, eine aus sich selbst brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegensteht, so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht. Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seiner tiefsten Wurzel fassen will, muß besonders sich mit dem Wesen der Begierde recht bekannt machen. In der Begierde zeigt sich zuerst etwas ganz aus sich Seyendes, die Begierde ist etwas Unauslöschliches; in Ansehung jeder Begierde kann die Unschuld nur einmal verloren werden. Sie ist ein Hunger nach dem Seyn, und jede Befriedigung gibt ihm nur neue Kraft, d. h. noch heftigeren Hunger. Da kann man das Unauslöschliche des Geistes erst recht sehen. Wie hoch diese Begierde, dieser Hunger nach dem Seyn im Menschen steigen kann, nachdem er sich selbst von dem Seyn abgeschnitten, keinen unmittelbaren Einfluß auf das Seyn mehr hat, wo also das Seyende gleichsam ganz bloß steht, ist leicht zu erachten.

Die dritte Potenz des Gemüths ist das Gefühl (Sensibilität, wie in der organischen Natur, das Vorhergehende Irritabilität). Das Gefühl ist das Höchste des Gemüths, das Herrlichste, was ein Mensch im Gemüth haben, und was er über alles schätzen soll.

Das Gemüth ist eigentlich das Reale des Menschen, mit und in welchem er alles auswirken soll. Der größte Geist ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen. — Diejenigen, welche die Wissenschaft auf das Gefühl allein gründen wollen, gründen sie zwar auf die höchste Potenz, aber der tiefsten Stufe.

II. Die zweite Potenz des Geistes ist, was wir den Geist in engerem Sinn nennen, l'esprit, — das eigentlich Persönliche im Menschen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit.

Digitized by Google

Das Allgemeine des Geiſtes nach dem Vorhergehenden iſt, daß er Begierde, Sucht, Hunger nach dem Seyn iſt. In der erſten Potenz, im Gemüth, was noch das Bewußtloſe des Menſchen iſt, iſt er noch als bloße Begierde und Luſt, hier aber als bewußte Begierde, als Wille mit Einem Wort. Wille iſt daher das eigentlich Innerſte des Geiſtes.

Der Wille hat aber wieder zwei Seiten, eine reale, die ſich auf die Individualität des Menſchen bezieht, den Eigenwillen, und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verſtand.

Alſo auch der Geiſt im engeren Sinn hat wieder drei Potenzen. a) Die erſte iſt die Potenz des Eigenwillens, des Egoismus, der blind wäre ohne den Verſtand. (Der Eigenwille muß ſeyn. Er iſt nicht an ſich ſelbſt das Böſe, ſondern nur dann, wenn er herrſchend wird. Tugend ohne allen aktiven Eigenwillen iſt verdienſtloſe Tugend. Daher man ſagen kann, daß das Gute ſelber das Böſe in ſich ſchließe. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böſes in ſich hat, iſt kein reelles lebendiges Gutes. Der aktivirteſte, doch unterworfene Eigenwille das Höchſte). b) Ihr entgegen ſteht die höchſte, welche eben der Verſtand iſt. Aus Verſtand und Eigenwille zuſammen erzeugt ſich die mittlere Potenz, c) der eigentliche Wille, der alſo hier wieder im Indifferenzpunkt erſcheint. Allein nicht dieſes Verhältniß — nicht ſeine Mitte zwiſchen Verſtand und Eigenwillen, ſondern die zwiſchen der erſten und dritten, der tiefſten und der höchſten Potenz macht eigentlich ſeine Freiheit aus. Daher wir, um das Weſen der Freiheit vollends zu erkennen, nothwendig erſt die dritte Potenz betrachten müſſen.

Es iſt zwar die gewöhnliche Meinung, daß der Geiſt das Höchſte im Menſchen ſey. Allein daß er es durchaus nicht ſeyn kann, folgt daraus, daß er der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Böſen fähig iſt. Da Krankheit, Irrthum und Böſes immer aus der Erektion eines relativ Nichtſeyenden über ein Seyendes entſteht, ſo muß auch der menſchliche Geiſt wieder ein relativ Nichtſeyendes in Bezug auf ein Höheres ſeyn. Wäre dieß nicht, ſo wäre in der That kein Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum. Dann hätte gewiſſermaßen

Digitized by Google

Nichtſeyendes verhält, ſo auch zu ihr wieder als Verſtandloſes. Das tiefſte Weſen des menſchlichen Geiſtes alſo, NB. wenn er in der Trennung von der Seele und alſo von Gott betrachtet wird, iſt der Wahnſinn. Der Wahnſinn entſteht alſo nicht, ſondern tritt nur hervor, wenn das, was eigentlich Nichtſeyendes, d. h. das Verſtandloſe iſt, ſich aktualiſirt, wenn es Weſen, Seyendes ſeyn will.

Die Baſis des Verſtandes ſelbſt alſo iſt der Wahnſinn. Daher der Wahnſinn ein nothwendiges Element, das aber nur nicht zum Vorſchein kommen, nur nicht aktualiſirt werden ſoll. Was wir Verſtand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verſtand iſt, iſt eigentlich nichts als geregelter Wahnſinn. Der Verſtand kann ſich nur manifeſtiren, zeigen in ſeinem Gegenſatz, alſo im Verſtandloſen. Die Menſchen, die keinen Wahnſinn in ſich haben, ſind die Menſchen von leerem, unfruchtbarem Verſtand. Daher der umgekehrte Spruch: nullum magnum ingenium sine quadam dementia; daher der göttliche Wahnſinn, von dem Plato, von dem die Dichter ſprechen. Nämlich, wenn dieſer Wahnſinn durch Einfluß der Seele beherrſcht iſt, dann iſt er ein wahrhaft göttlicher Wahnſinn, dann der Grund der Begeiſterung, der Wirkſamkeit überhaupt. — Aber überhaupt auch der bloße Verſtand, wenn er nur kräftig, lebendig iſt, iſt eigentlich nur beherrſchter, gehaltener, geordneter Wahnſinn. Allein es gibt Fälle, wo auch der Verſtand den in der Tiefe unſeres Weſens ſchlummernden Wahnſinn nicht mehr bewältigen kann. So kann auch bei einem heftigen Schmerz der Verſtand keinen Troſt geben. In dieſem Fall alſo, wenn Geiſt und Gemüth ohne den ſanften Einfluß der Seele ſind, bricht das anfängliche dunkle Weſen hervor, und reißt auch den Verſtand als ein relativ auf die Seele Nichtſeyendes mit ſich fort, es tritt der Wahnſinn hervor zum ſchreckenden Zeichen, was der Wille iſt in der Trennung von Gott.

Auf ähnliche Weiſe entſteht der Irrthum, wenn die untergeordneten Kräfte, der Verſtand, der Wille, die Begierde, die Sehnſucht, für ſich weiter wollen, nicht ſich ſubmittiren dem Höheren.

Die eigentliche menſchliche Freiheit beſteht nun eben darauf, daß der Geiſt einerſeits der Seele unterworfen iſt, andererſeits über dem

Digitized by Google

Gemüth ſteht. Je nachdem der Geiſt, d. h. der Wille (denn der Wille iſt im Geiſte wieder der Geiſt) den Eingebungen von oben, d. h. den Eingebungen der Seele, oder den Eingebungen von unten, d. h. den Eingebungen des Eigenwillens, folgt, je nachdem er entweder das Niedere oder das Höhere zu ſeinem Princip macht, je nachdem handelt er auch gut oder böſe. Will ſich der Wille gleichſam auf ſeine eigne Baſis ſetzen, ſo wird er nothwendig der Seele entfremdet und damit dem Guten; unterwirft er ſich aber der Seele, ſo wird er dem Eigenwillen entfremdet und dadurch dem Böſen.

Die Seele als die abſolut göttliche hat eigentlich keine Stufen mehr in ſich. Sie iſt der innere Himmel des Menſchen. Aber ſie iſt verſchiedener Beziehungen mit dem Untergeordneten und dadurch verſchiedenartiger Aeußerungen fähig. Die Seele kann ſich 1) auf das Reale der untergeordneten Potenzen beziehen, alſo auf Sehnſucht und Selbſtkraft oder Eigenwille. Dieß iſt der Fall in der Kunſt und Poeſie. Sehnſucht und Selbſtkraft iſt eigentlich das Werkzeug in der Kunſt. Hier zeigen ſich beide ganz frei, in ihrer völligen Realität, aber der Seele ſo untergeordnet, wie ſie es ſeyn ſollen. Ohne Eigenkraft von der einen und tiefe Sehnſucht von der andern Seite entſtehen Werke ohne Realität; ohne die Seele Werke ohne alle Idealität. Das Höchſte in der Kunſt iſt aber auch die Durchdringung des Idealen und Realen (das Kunſtwerk ganz idealiſch und doch ſo reell wie ein Naturwerk — hier die Unſchuld wieder).

Die Seele kann ſich 2) beziehen auf Gefühl und Verſtand, die beiden entſprechenden Potenzen in den beiden erſten Potenzen. Hierdurch entſteht die Wiſſenſchaft im höchſten Sinne, diejenige nämlich, die unmittelbar von der Seele eingegeben wird, — die Philoſophie.

Hier iſt nun auch der Ort über das Weſen der Vernunft zu ſprechen.

Allgemein wird zwiſchen Verſtand und Vernunft ein Gegenſatz ſtatuirt. Dieß iſt ganz unrichtig. Verſtand und Vernunft ſind daſſelbe, nur auf verſchiedene Weiſe angeſehen. Gewöhnlich wird auch die Vernunft höher geſetzt als der Verſtand. Dieß iſt aber auch nur in

Digitized by Google

gewiſſem Sinne wahr. Bei dem Verſtand iſt offenbar etwas mehr Aktives, Thätiges, in der Vernunft mehr etwas Leidendes, ſich Hingebendes. Daher es eine ganz verſchiedene Sache iſt, ob man von jemand ſagt, er ſey ein verſtändiger oder ein vernünftiger Menſch. Sagt man von jemand, er habe viele Vernunft gezeigt, ſo iſt darunter immer mehr gemeint, daß er Submiſſion unter höhere Beweggründe als daß er Aktivität gezeigt habe. Da alſo im Weſen der Vernunft offenbar etwas Hingebendes, Leidendes liegt, von der andern Seite aber doch Verſtand und Vernunft wahrhaft nur Eines ſeyn können, ſo werden wir ſagen müſſen: Vernunft ſey nichts anderes als der Verſtand in ſeiner Submiſſion unter das Höhere, die Seele. Daher ſich auch in der wahren Wiſſenſchaft die Vernunft wirklich leidend verhält, und eigentlich die Seele thätig iſt. Die Vernunft iſt nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geſchrieben werden, aber zugleich auch ein Probierſtein der Wahrheit. Was die Vernunft nicht annimmt, was ſie zurückſtößt, was ſie nicht in ſich verzeichnen läßt, das iſt nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Perſönlichkeit. Sie iſt in dieſer Beziehung für die Philoſophie das, was der reine Raum für den Geometer. Was in der Geometrie falſch iſt, einen unrichtigen Begriff, nimmt der Raum nicht an, ſtößt es zurück; z. B. ein Dreieck, in dem die größere Seite dem kleineren Winkel gegenüber läge.

Zu allen Hervorbringungen gehört auch ein dunkles Princip; dieß iſt der Stoff, woraus die Schöpfungen des höheren Weſens gezogen werden. Für die Philoſophie iſt dieſes dunkle Princip das Gefühl; alſo ohne Gefühl kann man es freilich zu nichts bringen, aber doch iſt es nicht das Höchſte.

Aus Seele, Vernunft und Gefühl beſteht alſo die wahre Philoſophie, und ſomit iſt hier die Philoſophie zu ihrer eignen Conſtruktion durchgedrungen.

Die Seele kann ſich 3) beziehen auf Willen und Begierde. Sind dieſe ganz der Seele untergeordnet und in beſtändigem Rapport mit ihr, ſo wird damit nicht die einzelne gute Handlung, ſondern die moraliſche Verfaſſung der Seele oder die Tugend im höchſten Sinn, nämlich als

Digitized by Google

virtus, als Reinheit, Trefflichkeit und Stärke des Willens. — Lasse die Seele in dir handeln, oder handle durchaus als ein heiliger Mann, dieß ist nach meiner Meinung das höchste Princip, worin das Wahre der verschiedenen Moralsysteme, des Epicurismus und Stoicismus, zusammenkommt. Kant hat von jenem Princip bloß den formellen Ausdruck. „Handle der Seele gemäß" heißt so viel als: handle nicht als persönliches Wesen, sondern ganz unpersönlich, störe ihre Einflüsse in dir selbst nicht durch deine Persönlichkeit. Das Höchste in allen Werken auch der Kunst und Wissenschaft entsteht eben dadurch, daß das Unpersönliche in ihnen wirkt. Man nennt dieß in einem Kunstwerk z. B. die Objektivität, wodurch eigentlich nur der Gegensatz von Subjektivität ausgedrückt werden soll. Diese Objektivität erreicht, um mich der Ausdrücke meines Bruders in einer Abhandlung über die Seele[1] zu bedienen, „der wahre Künstler in seinen Werken, der wahre Held in seinen Thaten, der Philosoph in seinen Ideen". Wo ein solcher Gipfel erreicht ist, da ist das Zeitliche und alle menschliche Subjektivität abgestreift, und es entstehen Werke, von denen man sagen möchte, die Seele habe sie allein ohne Zuthun des Menschen vollendet. Göttliches wird nur durch Göttliches erschaffen, erkannt, gewirkt.

Endlich kann die Seele auch ganz rein, ohne alle besondere Beziehung und völlig unbedingt wirken. Dieses unbedingte Walten der Seele ist Religion, nicht als Wissenschaft, sondern als innere und höchste Seligkeit des Gemüths und Geistes. Tugend, Wissenschaft und Kunst sind hier noch verwandt mit der Religion, ja sie haben nur Eine Wurzel mit ihr (obgleich sie deßwegen nicht Eines sind).

Die Seele ist das Entsprechende des A^3, das A^2 aber die göttliche Liebe, inwiefern sie das Band der Schöpfung = Identität des Nichtseyenden und Seyenden, des Endlichen und Unendlichen ist. Auch das Wesen der Seele also ist Liebe, und Liebe auch das Princip alles dessen, was aus der Seele entsteht. — Daß ein warmer Hauch der Liebe das Kunstwerk anwehen und verklären müsse, ist allgemein

[1] Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre von Karl Eberhard Schelling, in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft, 2. Bd., 2. Heft. S. 190 ff. D. H.

Digitized by Google

anerkannt. Wir ſagen von den ſchönſten Werken, ſie ſeyen mit Liebe gemacht, ja die Liebe ſelbſt habe ſie gemacht. — Auch die Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Potenz iſt ein Werk der Liebe, und trägt darum mit Recht den ſchönen Namen Philoſophie, d. h. Liebe der Weisheit. Der Menſch, der zum Philoſophen geboren iſt, empfindet dieſelbe Liebe in ſich, welche die göttliche empfindet, nämlich die ausgeſtoßene und ausgeſchloſſene Natur nicht in dieſer Verſtoßung zu laſſen, ſie geiſtig wieder ins Göttliche zu verklären und das ganze Univerſum zu Einem großen Werk der Liebe zu verſchmelzen.

So haben wir alſo den Menſchen auf den höchſten Gipfel geführt, deſſen er in dieſem Leben fähig iſt. Es bleibt uns alſo nichts weiter übrig, als noch etwas über das Schickſal des Menſchen in einem künftigen Leben zu ſagen.

Alles, was bisher vorkam, gehörte eigentlich nur der erſten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt für den Menſchen erſt nach dem Tode an. Auch hier verfahren wir übrigens ſo, daß wir vom Leben anfangen; wir reden alſo zuerſt noch vom *Uebergang des Menſchen aus der erſten Potenz ſeines Lebens in die zweite*, alſo vom Tode.

Die Nothwendigkeit des Todes ſetzt zwei abſolut *unverträgliche* Principien voraus, deren Scheidung der Tod iſt. Unverträglich iſt nicht das Entgegengeſetzte, ſondern das ſich Widerſprechende; z. B. Seyendes und Nichtſeyendes ſind nicht unverträglich, denn ſie gehören ja zuſammen: wohl aber wenn das Nichtſeyende als ſolches ein Seyendes ſeyn will und das wahrhaft Seyende zu einem Nichtſeyenden machen. Dieß iſt das Verhältniß von Gut und Bös. Der Widerſtreit von Gut und Bös iſt aber freilich durch Schuld des Menſchen *allgemein*, alſo auch unabhängig vom Menſchen und außer dem Menſchen erregt. Dieſe Contrarietät in der Natur, an welcher der Menſch durch ſeinen Leib Theil hat, macht nothwendig, daß der Geiſt in dieſem Leben nicht ganz in ſeinem Esse erſcheinen kann, ſondern zum Theil in ſeinem non-Esse. Der Geiſt des Menſchen nämlich iſt nothwendig ein *Entſchiedenes* (mehr oder weniger entſchieden freilich, inzwiſchen iſt die Unentſchiedenheit

Digitized by Google

ſelbſt wieder Entſchiedenheit, nämlich das Gute doch nur bedingungsweiſe zu wollen) — alſo der Geiſt des Menſchen iſt entweder gut oder bös. Allein die Natur iſt nicht entſchieden, ja ihre jetzige Geſtalt ſcheint eben auf der beſtändigen Gegenwirkung des Guten und Böſen zu beruhen, ſo daß ſie gar nicht mehr dieſelbe wäre, vielmehr ihre Eigenſchaften ganz verlieren würde, wenn entweder das Gute oder das Böſe von ihr hinweggenommen würde. Freilich wäre die Natur durch dieſen inneren Widerſtreit ſchon lange auseinander gefallen, wenn er nicht ſpäteren Urſprungs, wenn nicht die Entzweiung ſpäter wäre als die Einheit: jetzt iſt ſie zwar auseinander, aber immer noch zuſammengehalten durch die urſprüngliche Einheit. Da alſo in der Natur Miſchung des Guten und Böſen, ſo iſt eine ähnliche Miſchung auch in dem, was der Menſch mit der Natur gemein hat, und wodurch er in Bezug mit ihr ſteht — in ſeinem Leib und ſeinem Gemüth (daher das Böſe vor allem ſein Gemüth zu morden ſucht, weil in dieſem noch ein Reſt des Guten). Aus dieſem Grunde kann alſo der Menſch in dieſem Leben nicht ganz erſcheinen, wie er iſt, nämlich ſeinem Geiſte nach, und es entſteht eine Unterſcheidung des äußeren und inneren Menſchen, des erſcheinenden Menſchen und des ſeyenden Menſchen. Der ſeyende Menſch iſt der Menſch, wie er ſeinem Geiſte nach iſt, der ſcheinende Menſch dagegen geht verhüllt einher durch den unwillkürlichen und unvermeidlichen Gegenſatz. Sein inneres Gutes iſt verdeckt durch das Böſe, das ihm von der Natur her anhängt, ſein inneres Böſes verhüllt und noch gemildert durch das unwillkürliche Gute, was er von der Natur her hat. Einmal aber muß der Menſch in ſein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dieß geſchieht, indem er ganz in ſein eignes A^2 verſetzt, und alſo nicht zwar vom phyſiſchen Leben überhaupt, aber doch von dieſem geſchieden wird, mit Einem Wort durch den Tod oder durch ſeinen Uebergang in die Geiſterwelt.

Was folgt aber nun dem Menſchen in die Geiſterwelt? Antwort: Alles, was auch hier ſchon Er ſelber war, und nur das bleibt zurück, was nicht Er ſelber war. Alſo geht der Menſch nicht bloß mit ſeinem Geiſte im engern Sinn des Worts in die Geiſterwelt über,

Digitized by Google

ſondern auch mit dem, was in ſeinem Leib Er ſelber, was in ſeinem Leib Geiſtiges, Dämoniſches war. (Daher iſt es ſo wichtig anzuerkennen, 1) daß auch der Leib an und für ſich ſchon ein geiſtiges Princip enthalte, 2) daß nicht der Leib den Geiſt, ſondern der Geiſt den Leib inficirt; der Gute ſteckt den Leib mit dem Guten, der Böſe mit dem Böſen ſeines Geiſtes an. Der Leib iſt ein Boden, der jeden Samen annimmt, in welchen Gutes und Böſes geſäet werden kann. Alſo das Gute, was der Menſch in ſeinem Leibe erzogen hat, ſo wie das Böſe, das er in ihn geſäet hat, folgt ihm im Tode).

Der Tod iſt daher keine abſolute Trennung des Geiſtes von dem Leib, ſondern nur eine Trennung von dem dem Geiſt widerſprechenden Element des Leibs, alſo des Guten vom Böſen und des Böſen vom Guten (daher auch das Zurückbleibende nicht der Leib genannt wird, ſondern der Leichnam). Alſo nicht ein bloßer Theil des Menſchen iſt unſterblich, ſondern der ganze Menſch ſeinem wahren Esse nach, der Tod eine reductio ad essentiam. Wir wollen das Weſen, das im Tode nicht zurückbleibt — denn dieß iſt das caput mortuum —, ſondern gebildet wird, und das weder bloß geiſtig noch bloß phyſiſch, ſondern das Geiſtige vom Phyſiſchen und das Phyſiſche vom Geiſtigen iſt, um es nie mit dem rein Geiſtigen zu verwechſeln, das Dämoniſche nennen. Alſo das Unſterbliche des Menſchen iſt das Dämoniſche, nicht eine Negation des Phyſiſchen, ſondern vielmehr das eſſentificirte Phyſiſche. Dieſes Dämoniſche iſt alſo ein höchſt-wirkliches Weſen, ja weit wirklicher, als der Menſch in dieſem Leben iſt; es iſt das, was wir in der Volksſprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht den Geiſt, ſondern einen Geiſt nennen; wenn z. B. geſagt wird, es ſey einem Menſchen ein Geiſt erſchienen, ſo wird darunter eben dieſes höchſt-wirkliche, eſſentificirte Weſen verſtanden.

Der Menſch im Tode wird nicht in das abſolute oder göttliche A^2, ſondern er wird in ſein eignes A^2 verſetzt. Das göttliche A^2 als das abſolut ſeyende iſt nothwendig auch das abſolut Gute, und inſoweit iſt niemand gut als der einzige Gott. Außer ihm iſt gut nur, was als ein relativ Nichtſeyendes an dem Seyenden Theil hat; was ſich aber

Digitized by Google

ihm opponirt, in dem iſt der Geiſt des Böſen. Der Gute alſo, indem er in ſein eignes A^2 verſetzt wird, wird freilich auch in das göttliche A^2 verſetzt; der Böſe aber, wenn er in ſein eignes A^2 verſetzt wird, wird eben darum von dem göttlichen A^2 ausgeſtoßen, an welchem er hier noch durch Vermittlung der Natur Theil hatte. Der Gute wird nämlich über die Natur erhoben, der Böſe ſinkt noch unter die Natur.

Gewöhnlich ſtellt man ſich den Menſchen im Zuſtand nach dem Tode als ein luftähnliches Weſen vor, oder recht abſtrakt als ein pures, lauteres Denken. Aber er iſt vielmehr, wie geſagt, ein höchſt-wirklicher, ja weit kräftiger und alſo auch wirklicher als hier. — Beweis: a) alle Schwäche kommt aus der Getheiltheit des Gemüths. Wäre ein einziger Menſch, in welchem ſie ganz getilgt, der nur das Gute in ſich hätte, er könnte Berge verſetzen. Daher wir auch ſehen, daß Menſchen, die es ſchon hier bis zum Dämoniſchen bringen (und im Böſen wird dieſe Entſchiedenheit häufiger erreicht als im Guten) — etwas Unwiderſtehliches in ſich haben; ſie fasciniren gleichſam alles ihnen Entgegenſtehende, beſonders wenn das ihnen Entgegenſtehende auch nichts Gutes, ſondern ein Böſes iſt, das nun nicht den Muth oder die Kraft hat, ſich zu zeigen. Denn in jedem möglichen Fach wird es der entſchiedene Meiſter und Virtuos über den Stümper und Pfuſcher davontragen. b) Eben auch weil hier (in dieſem Leben) ein Zufälliges beigemiſcht iſt, wird das Weſentliche geſchwächt. Daher der Geiſt von dieſem Zufälligen befreit lauter Leben und Kraft iſt, das Böſe noch viel böſer, das Gute noch viel guter.

Das Beſondere des innern Zuſtandes betreffend, ſo wird er bekanntlich mit dem Schlaf verglichen, wobei freilich unter Schlaf das Auslöſchen des Inneren durch das Uebergewicht des Aeußeren verſtanden wird. Vielmehr iſt aber dieſer Zuſtand als ein ſchlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen zu denken = clairvoyance, wobei ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenſtänden, nicht durch Organe vermittelt. — Wird dieß aber auch für den Böſen gelten? Antwort: Auch die Finſterniß hat ihr Licht, wie das Seyende ein Nichtſeyendes in ſich hat. Uebrigens iſt der höchſte Gegenſatz der clairvoyance der Wahnſinn.

Digitized by Google

Wahnſinn alſo der Zuſtand der Hölle. — Eine Frage iſt: wie wird es mit der Erinnerungskraft beſchaffen ſeyn? Dieſe wird ſich nur nicht auf alles Mögliche erſtrecken, da ein rechter Mann ſchon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergeſſen zu können. Es wird eine Vergeſſenheit, eine Lethe geben, aber mit verſchiedener Wirkung: die Guten dort angekommen werden Vergeſſenheit alles Böſen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Böſen dagegen die Vergeſſenheit alles Guten. — Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft ſeyn wie hier; denn hier müſſen wir uns erſt alles innerlich machen, dort iſt ſchon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft iſt dazu viel zu ſchwach. Man ſagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, man erinnere ſich ihrer, ſie leben beſtändig in uns, ſie kommen nicht in unſer Gemüth, ſie ſind darin, und ſo alſo wird die Erinnerung dort ſeyn.

Durch den Tod wird Phyſiſches (ſoweit es weſentlich iſt) und Geiſtiges in eins gebracht. Alſo dort wird Phyſiſches und Geiſtiges zuſammen das Objektive ſeyn — die Baſis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dieß bringt mit ſich, daß ſie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unſeligkeit beſteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung des Geiſtes, daher Trennung von der Seele und von Gott.

Dadurch, daß der Menſch in ſein eignes A^2 verſetzt wird, wird er alſo in die Geiſterwelt verſetzt. Hier findet alſo die Conſtruktion der Geiſterwelt ihre Stelle. Wie es eine Philoſophie der Natur gibt, ſo auch eine Philoſophie der Geiſterwelt. Hierüber nur Folgendes.

Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales ſchied, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt ſetzen. Wie demnach im Realen Reales, Ideales und die Indifferenz beider war, ſo auch im Idealen, nur alles unter der Potenz des Idealen. Alſo im Idealen Gottes iſt wieder etwas, das der Natur entſpricht, nur daß es ſelbſt ganz ideal iſt. Das Reale im Idealen iſt, wie wir ſo eben bei Gelegenheit des Menſchen gefunden haben, das Gemüth. Auch in Gott iſt ein

Digitized by Google

Gemüth, und dieſes Gemüth iſt im Geiſtigen Gottes wieder das Reale; es verhält ſich zum Geiſt in Gott, zum abſolut Seyenden, auch wieder wie erſte Potenz, wie Baſis, wie dunkles Princip. Das Gemüth in Gott iſt alſo der Stoff der Geiſterwelt, wie das eigentlich Reale der Stoff war, aus dem die phyſiſche Welt, und aus dem der Menſch erſchaffen wurde. Alſo die reinen Geiſter ſind erſchaffen aus dem göttlichen Gemüth, und es gibt ſo gewiß eine Geiſterwelt, auch unabhängig von Menſchen, als es eine Naturwelt gibt. Wir erhalten unſer Gemüth aus der Natur, die Geiſter aus Gott ſelbſt.

Da auf dieſe Art auch in den reinen Geiſtern, die aus dem Gemüth Gottes erſchaffen (das wieder relativ Unabhängiges von dem Geiſt in Gott, d. h. dem abſolut Seyenden), — da alſo auch in den reinen Geiſtern ein relativ Nichtſeyendes und ein Seyendes iſt, ſo ſind auch ſie der Freiheit, alſo auch des Guten und Böſen fähig. Wie es nun die Abſicht Gottes war, daß durch den Menſchen, das höchſte Geſchöpf der Naturwelt, die Natur eine Verbindung mit der Geiſterwelt erhalte, ſo war es wahrſcheinlich auch ſeine Abſicht, daß durch das höchſte Geſchöpf der Geiſterwelt dieſe die Verbindung mit der Natur erhalte. Wenn nun auch dieſes Geſchöpf manquirte, ſo trat nothwendig in der Geiſterwelt derſelbe Abfall ein, wie in der ſichtbaren Welt, und ebenſo eine Trennung der guten und der böſen Geiſter. Ohne Zweifel wollte jenes höchſte Geſchöpf der Geiſterwelt, das, wie der Menſch von Seite der Natur, ſo von der andern Seite zum Herrn der Welt beſtimmt war, der Herr dieſer Welt ſeyn ohne Gott, aus eigner Macht, und ſo fiel es. Natürlich mußte es nun das höchſte Intereſſe für dieſen höchſten erſchaffenen Geiſt ſeyn, zu bewirken, daß dieſe Welt wirklich eine eigne von Gott getrennte werde, weil er nur alsdann hoffen konnte ſie zu beherrſchen. Alſo angenommen, daß ſein Fall dem des Menſchen voranging, mußte ſeine Bosheit ſich gegen den Menſchen richten, weil in dieſem noch die einzige Möglichkeit vorhanden war, wie die Natur und die Geiſterwelt zuſammenkommen konnten, alſo die Möglichkeit, daß er ein eignes von Gott unabhängiges Reich erhielt, wie er doch ſuchte. Da nun der Menſch vor dem Fall noch

wirklich in näherem Rapport mit der Geiſterwelt ſtand, ſo konnte jener höhere Geiſt auch wirklich einen Einfluß auf den Menſchen haben, unmittelbarer als jetzt; denn jetzt iſt der Menſch, wie er gewöhnlich iſt, ſelbſt für den Teufel zu ſchlecht; das Schlechte iſt das Gemiſchte; das lautre Böſe iſt in ſeiner Art etwas Reines. So ungefähr ließe ſich alſo die chriſtliche Erklärung des Falls wahrſcheinlich machen.

So viel alſo über die urſprünglichen Einwohner der Geiſterwelt, d. h. die darein erſchaffen worden. Nun iſt aber die Geiſterwelt auch in anderer Beziehung eine Welt, nämlich ein Syſtem von Gegenſtänden, und zwar ganz ein ſolches wie die Natur. Denn überhaupt Natur und Geiſterwelt ſind nicht mehr verſchieden als — um ein etwas kraſſes aber doch die Sache anſchaulich machendes Beiſpiel zu gebrauchen, die Welt der Plaſtik und die Welt der Poeſie, deren Geſtalten nicht ſichtbar auftreten, ſondern in jedem wieder erzeugt werden müſſen durch eigne Thätigkeit, alſo nur innerlich anſchaulich ſind. Die Geiſterwelt iſt die Poeſie Gottes, die Natur ſeine Plaſtik. Im Menſchen entſteht ein Mittleres, nämlich das ſichtbare Drama, weil dieſes ſeine geiſtigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darſtellt. Daher die Geſchichte am beſten als eine große Tragödie anzuſehen iſt, die auf der Trauerbühne dieſer Welt aufgeführt wird, wozu ſie die bloßen Bretter hergibt, indeß die Handelnden, d. h. die darauf vorgeſtellten Perſonen, von einer ganz anderen Welt ſind. In jener Welt iſt alles, was in dieſer iſt, nur auf poetiſche, d. h. geiſtige Weiſe, und kann darum viel vollkommener, auch auf geiſtige Art, mitgetheilt werden (der Geiſt ganz Geſicht, ganz Gefühl). Dort ſind die Urbilder, hier die Abbilder.

Die unmittelbare Verbindung der Natur mit der Geiſterwelt iſt zwar durch den Menſchen unterbrochen; deßwegen hören ſie aber nicht auf Eine Welt zu ſeyn und ſich aufeinander aus der Ferne wenigſtens zu beziehen. Eine gewiſſe Sympathie bleibt doch noch zwiſchen ihnen, wie zwiſchen den Saiten verſchiedener Inſtrumente, wo, wenn auf der einen ein Ton angeſchlagen wird, die entſprechende Saite des andern ſympathetiſch mittönt. Alſo dieſer Bezug der Geiſterwelt mit der Natur dauert immer fort, er iſt im Weſen des Univerſums ſelbſt

Digitized by Google

gegründet, er war unauflöslich. Und wie die Geiſterwelt im Ganzen mit der Natur durch einen nothwendigen consensus harmonicus verbunden iſt, ſo ſind es auch die einzelnen Gegenſtände der Geiſter- und der Naturwelt. So muß es in der Geiſterwelt ebenfalls Geſellſchaften geben, die denen auf der Welt entſprechen, nur daß dort durchaus Gleiches zu Gleichem kommt, hier aber Gemiſchtes beiſammen iſt. Deßwegen diejenige Nation, die ſich am meiſten aus der Miſchung geſetzt hat, d. h. die entweder das Böſe oder das Gute am meiſten von ſich ausgeſchloſſen hat, alſo entweder die frömmſte und tugendhafteſte oder die ruchloſeſte und laſterhafteſte die meiſte Macht hat, weil ſie am meiſten dämoniſch iſt. Völker, bei denen noch Freiheit, Unſchuld, Reinheit der Sitten, Armuth, d. h. eben Trennung von den Dingen dieſer Welt, wohnt, ſind in Rapport mit dem Himmel und der guten Geiſterwelt; die, bei denen das Gegentheil, mit der Hölle.

Ebenſo ſteht jeder einzelne Menſch, je nachdem entweder das Gute oder das Böſe in ihm zu höherer Reinheit gekommen iſt, in Bezug entweder mit der guten oder böſen Geiſterwelt. Der Menſch wird durch den fortgehenden Lebensproceß der Gattung abwechſelnd empfänglich und unempfänglich für die Geiſterwelt überhaupt. Der Menſch, der in ſich das Gute rein vom Böſen geſchieden, wäre ohne Zweifel des Rapports mit guten Geiſtern fähig, welche bloß die Miſchung ſcheuen, und welche es, wie die Bibel einmal ſagt, beſtändig lüſtet hineinzuſchauen in das Myſterium der äußeren Natur, — wo eigentlich das größte Geheimniß vorbereitet wird, nämlich die vollkommene Menſchwerdung Gottes, wovon immer noch nur der Anfang geſchehen iſt. Ebenſo wer das Böſe in ſich rein geſchieden von allem Guten in ſich hätte, würde mit böſen Geiſtern in Rapport ſeyn. Es iſt unbegreiflich, wie man an einem ſolchen Zuſammenhang je hat zweifeln können. Wir leben unter beſtändigen Eingebungen; wer auf ſich achtgibt, der findet es. Beſonders in ſchweren Fällen fehlen dem Menſchen dieſe Eingebungen nie, und wenn er ſie nicht hat, ſo iſt es ſeine eigne Schuld. Der Menſch iſt nie ganz verlaſſen, und bei dem vielen Traurigen, was ein jeder erfährt, kann er doch gewiß ſeyn, daß er unſichtbare

Digitized by Google

Freunde hat, ein heroiſcher Glaube, der fähig macht vieles zu thun und auch vieles zu leiden.

Wie jeder Menſch einen Bezug auf die Geiſterwelt hat, ſo hat auch jedes Ding der Natur durch ſeine gute Seite einen Bezug auf den Himmel, durch ſeine böſe auf die andere Seite der Geiſterwelt. Daher der Menſch in nichts mehr Vorſicht haben muß als in ſeinem Umgang mit der Natur, beſonders aber mit andern Menſchen. (Diätvorſchriften der alten Philoſophen). Die Geiſterwelt kann nur der Miſchung wegen nicht in die jetzige eindringen. Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, ſo könnten die böſen Geiſter darein wirken. Dieß der Grund der ſchwarzen Magie und der Zauberei. — Doch dieß mag genug ſeyn von der Geiſterwelt, und vielleicht iſt es ſchon zu viel.

Geiſterwelt und Natur müſſen doch endlich verbunden werden, die höhere Potenz des eigentlich ewigen und abſoluten Lebens noch eintreten. Gründe hiefür ſind. 1) Die höchſte geiſtige Seligkeit iſt doch noch nicht die abſolute. Wir wünſchen etwas zu haben, das nicht wir ſelbſt iſt, wie Gott etwas hat, um uns darin zu beſchauen als in einem Spiegel. 2) Die Natur iſt ohne Schuld unterworfen dem jetzigen Zuſtand (Pauli Stelle), ſie ſehnet ſich nach der Verbindung; 3) ſo auch Gott wieder nach der Natur. Er wird ſie nicht ewig als Ruine ſtehen laſſen. 4) Es müſſen wirklich alle Potenzen in eins gebracht werden. Bisher ſind nur zwei Perioden: a) die gegenwärtige, wo freilich alle Potenzen, aber untergeordnet dem Realen; b) das Geiſterleben, wo auch alle Potenzen, aber untergeordnet dem Idealen. Es wird alſo eine dritte geben, c) wo alle der abſoluten Identität untergeordnet ſind — alſo das Geiſtige oder Ideale nicht das Phyſiſche und Reale ausſchließt; wo beides gemeinſchaftlich und als gleichgeltend dem Höheren untergeordnet iſt. Dieſe Wiederherſtellung aber iſt unmöglich, bevor nicht dieſelbe Scheidung in der Natur vor ſich geht. Aber in dieſer kommt es langſamer dazu, weil ſie viel tiefere Lebenskraft hat. Der Menſch iſt hierin ein Opfer für die Natur, wie ſie erſt für ihn ein Opfer war. Er muß mit ſeinem vollkommenen Daſeyn auf das ihrige

Digitized by Google

warten. Endlich freilich muß die Kriſis der Natur kommen, wodurch ſich die lange Krankheit entſcheidet. Jede Kriſis iſt mit einer Ausſtoßung begleitet. Dieſe Kriſis iſt die letzte der Natur, daher „das letzte Gericht“. Jede Kriſis auch im Phyſiſchen iſt ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemiſchen Proceß wird das Gute vom Böſen geſchieden, das Böſe vom Guten ganz ausgeſtoßen werden, aus dieſer Kriſis aber eine ganz geſunde, lautere, reine und unſchuldige Natur hervorgehen. In dieſe reine Natur wird nichts eingehen als das wahrhaft Seyende, das nur in ſeinem richtigen Verhältniß ein Seyendes ſeyn kann; die Natur wird alſo befreit ſeyn von dem falſch-Seyenden, dem Nichtſeyenden. Dagegen wird nun das Nichtſeyende, was ſich in ihr zum Seyenden erhoben hatte, ihr als Baſis untergeordnet, dieſes Nichtſeyende oder das Böſe in die allertiefſte Tiefe unter die Natur verſetzt, und da dieſe ſchon der gemilderte göttliche Egoismus, ſo ſinkt jenes in das verzehrende Feuer deſſelben, d. h. in die Hölle. Nach dieſer letzten Kataſtrophe wäre alſo die Hölle das Fundament der Natur, wie die Natur das Fundament, die Baſis des Himmels, d. h. der göttlichen Gegenwart. Das Böſe iſt dann nicht mehr vorhanden in Bezug auf Gott und das Univerſum. Nur in ſich ſelbſt iſt es noch vorhanden. Es hat jetzt, was es wollte, das gänzliche in-ſich-ſelbſt-Seyn, alſo Trennung von der allgemeinen, der göttlichen Welt. Es iſt den Qualen ſeines eignen Egoismus, dem Hunger der Selbſtſucht überlaſſen.

Durch die Scheidung in der Natur erhält jedes ihrer Elemente den nächſten und unmittelbarſten Rapport zur Geiſterwelt. Daher alſo Auferſtehung der Todten. Die Geiſterwelt tritt in die wirkliche ein. Die böſen Geiſter erhalten ihren Leib auch aus dem Element des Böſen, die Guten aus dem Element des Guten — aus jenem fünften Element, der göttlichen Materie.

Der höchſte Endzweck der Schöpfung iſt jetzt erfüllt, a) Gott ganz verwirklicht, ſichtbar-leiblich, alſo $\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$, b) das Unterſte zu dem Oberſten gekommen (Umlauf) — das Ende in dem

Digitized by Google

Anfang — nur daß jetzt alles explicite, was zuvor implicite, c) beſonders das Geheimniß der Menſchheit. Im Menſchen ſind die beiden äußerſten Extreme zuſammengeknüpft. Darum iſt er vor Gott höher geachtet als die Engel. Der Menſch iſt aus dem Niedrigſten und Höchſten. Die Menſchheit, die ſchon durch den Menſchgewordenen Gott vergöttert war, iſt jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menſchen, und mit ihm auch die Natur.

Wollen wir conſequent ſeyn, ſo müſſen wir auch in der dritten Periode wieder Perioden oder Potenzen anerkennen. Allein dieſe ſind ſo weit außer unſerem geiſtigen Geſichtskreis als (um ein ſchwaches Bild zu brauchen) der fernſte Nebelfleck, durch kein Fernrohr mehr auflöslich, außer unſerem leiblichen. Alſo wenn auch hier noch Perioden, ſo ſind ſie in ein ſucceſſives Regiment zu ſetzen: a) des Menſchgewordenen Gottes (vielleicht doch noch beſonderes Regiment der Natur- und Geiſterwelt, ohne Trennung jedoch). b) Regiment des Geiſtes. c) Endlich alles dem Vater überantwortet. Vielleicht dieß dann, wenn auch die Hölle nicht mehr iſt; und in dieſe Perioden der Ewigkeit fällt alſo die Wiederbringung auch des Böſen noch, woran wir glauben müſſen. Die Sünde iſt nicht ewig, alſo auch ihre Folge nicht.

Dieſe letzte Periode in der letzten iſt die der ganz vollkommenen Verwirklichung — alſo der völligen Menſchwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil ſeiner Unendlichkeit. Dann iſt Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.

Digitized by Google

Aufsätze und Recensionen

aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt.

Aus den Jahren 1807—1809.

Digitized by Google

Digitized by Google

Notiz von den neuen Verſuchen über die Eigenſchaften der Erz- und Waſſerfühler und die damit zuſammenhängenden Erſcheinungen.[1]

Von dieſen merkwürdigen Verſuchen, welche ſeit Ende des vorigen Jahres in München angeſtellt worden, iſt bis jetzt in keinem literariſchen Blatt Erwähnung geſchehen. Das Cottaſche Morgenblatt enthielt einen populären Bericht darüber, der auch unter Gelehrten und Neugierigen viele Bewegungen da und dort veranlaßt hat. Es ſcheint aber, daß die Sache nur von wenigen ernſtlicher aufgenommen worden iſt; daß ſich in den Verſuchen Widerſprüche, unerklärbare Anomalien und Phänomene gezeigt haben, denen man nicht mehr das Herz hatte zu trauen. Allen dieſen Bedenklichkeiten wäre nun mit Einem herzhaften Wort abzuhelfen; der Einſender dieſes will es aber nicht zuerſt ausſprechen, da derjenige, der es nicht ſelbſt findet, dadurch ſchon an den Tag legt, daß er auf die Erſcheinungen ſowohl als ſich ſelbſt nicht diejenige Aufmerkſamkeit gerichtet hat, welche billig gefordert werden kann.

Die jüngſte Geſchichte der ernſtlichen Wiederanregung ſolcher Verſuche war nach der Erzählung im Morgenblatt kürzlich dieſe: Hr. Ritter erhielt durch einen Freund die Nachricht, daß zu Guarignano am Gardaſee ein junger Menſch dieſelbe Eigenſchaft beſitze, durch welche einſt Bleton, mit dem Franklin, und Pennet, mit dem Thouvenel und andere italieniſche Gelehrte experimentirt hatten, ſo bekannt geworden

[1] Aus dem Intelligenzblatt der Jenaiſchen Allg. Literaturzeitung 1807, Nro. 36.

Digitized by Google

zu finden, daß die Bewegung bei dem nämlichen Metall, und wenn alle übrigen Umstände gleich sind, stets die nämliche sey, welches, wenn ein, auch unbewußter, mechanischer Einfluß dabei ins Mittel träte, unmöglich mit solcher Regelmäßigkeit erfolgen könnte. — Es lassen sich nämlich diese Versuche auf verschiedene Weise darstellen: 1) so daß das Pendel über einem Metall, über Wasser, irgend einer andern Flüssigkeit, oder einem lebenden Theil gehalten wird; 2) so daß nicht das Metall, sondern der Experimentator mit einem solchen Körper in Berührung ist, oder wenigstens in seiner Wirkungssphäre; 3) auch ohne alle sichtbare Dazwischenkunft eines dritten Körpers, so daß die Kraft des menschlichen Körpers als für sich allein hinreichend erscheint, das Pendel in kreisartige Bewegungen zu versetzen. b) Mit der eigentlichen Wünschelruthe oder Baguette, deren Bewegungen nur nicht ganze, sondern halbe Rotationen sind, und ganz denselben Gesetzen wie die Pendelbewegungen folgen, so daß sie wie jene je nach Beschaffenheit des Metalls, mit dem der Experimentator in Berührung ist, entweder von außen nach innen, oder von innen nach außen geschehen. c) Mit einer Stange oder Platte von Metall (auch von Siegellack jedoch und andern Nichtleitern), welche auf der Spitze eines Fingers balancirt, nach wenigen Augenblicken sich rechts oder links zu bewegen anfängt, je nach Beschaffenheit des dritten Körpers, mit dem der Experimentator in Berührung ist. Damit dieser Versuch gelinge, ist schon ein hoher Grad von Kraft erforderlich, ein höherer als zu Bewegung der Baguette.

II. Differenzen und Polaritäten unbelebter Körper, sowie aller Theile eines belebten, welche mittelst jener Bewegungen gefunden werden; und: Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen. So ist z. B. die Richtung der Pendelkreisungen eine andere über dem Nord-, eine andere über dem Südpol des Magnets; eine ebenso entgegengesetzte über Metallen, die sich auch in andern, den galvanischen, elektrischen und chemischen Versuchen wie die zwei Pole des Magnets verhalten. Eine entschiedene Polarität zeigt sich an den entgegengesetzten Enden eines frischen Eies, einer Frucht, einer Pflanze überhaupt; ferner zwischen

Digitized by Google

ſich nach München, um durch fortgeſetzte Nachforſchungen Aufſchlüſſe zu erhalten, wie ſie in den mannichfaltigen, aber doch verworrenen Verhandlungen, welche innerhalb der letzten zwanzig Jahre beſonders Pennet in Italien veranlaßte, wirklich noch nicht vorhanden waren.

Die wichtigſten Momente dieſer neuen Unterſuchung ſcheinen nun dem Einſender nach dem, was er in München ſelbſt zu ſehen Gelegenheit hatte, auf folgende Hauptpunkte zurückzukommen.

I. Kraft des menſchlichen Körpers überhaupt, andere todt genannte Körper, z. B. Metalle, dynamiſcher Weiſe, ohne alle Dazwiſchenkunft mechaniſchen Einfluſſes in Bewegung zu ſetzen. — Hierauf beziehen ſich die Verſuche a) mit den Pendelſchwingungen des Abt Fortis. Mit denſelben hat Ritter ſein Studium dieſer Erſcheinungen angefangen: der Aufſatz des Morgenblatts[1] enthält die Beſchreibung der Art, wie der Verſuch anzuſtellen iſt; und dieſer iſt es denn auch, welcher überall wiederholt wurde mit dem verſchiedenen Erfolg, von dem ſchon oben die Rede war. Es iſt unleugbar, daß dieſer Verſuch manchen Perſonen nicht gelingt; aber eben ſo unleugbar, daß er vielen gelingt. Erſteres wäre, wenn auch hier nicht ein anderer Grund mitwirkte, nicht ſeltſamer, als daß nicht alle Menſchen gleich große Kräfte zum Magnetiſiren oder gleiche Fähigkeit magnetiſirt zu werden beſitzen. Wichtiger aber iſt, daß (wie die meiſten wenigſtens ſich vorſtellen) ein mechaniſcher Einfluß dabei kaum auszuſchließen iſt, oder mindeſtens, daß er nicht ſtattfinde, nicht mit voller Gewißheit, auch dem Ungläubigſten, conſtatirt werden kann. Dennoch iſt dieß nicht ganz unmöglich, da die kreisartigen Bewegungen des Pendels verſchieden ſind nach der Verſchiedenheit der Körper, der Metalle z. B., mit welchen das experimentirende Subjekt in Berührung iſt. Wer ſich alſo von der Realität dieſer Verſuche überzeugen wollte, brauchte bloß einem Subjekt, mit dem die Verſuche überhaupt gelingen, jetzt dieſes, jetzt jenes Metall, ohne daß das Subjekt ſelbſt es wahrnehmen könnte, auf den Kopf oder unter die Fußſohle zu legen, um

[1] Dieſer Aufſatz iſt ebenfalls von Schelling und wird im Anhang ſo weit mitgetheilt, als er zur Ergänzung des hier Geſagten dient. D. H.

Digitized by Google

zu finden, daß die Bewegung bei dem nämlichen Metall, und wenn alle übrigen Umstände gleich sind, stets die nämliche sey, welches, wenn ein, auch unbewußter, mechanischer Einfluß dabei ins Mittel träte, unmöglich mit solcher Regelmäßigkeit erfolgen könnte. — Es lassen sich nämlich diese Versuche auf verschiedene Weise darstellen: 1) so daß das Pendel über einem Metall, über Wasser, irgend einer andern Flüssigkeit, oder einem lebenden Theil gehalten wird; 2) so daß nicht das Metall, sondern der Experimentator mit einem solchen Körper in Berührung ist, oder wenigstens in seiner Wirkungssphäre; 3) auch ohne alle sichtbare Dazwischenkunft eines dritten Körpers, so daß die Kraft des menschlichen Körpers als für sich allein hinreichend erscheint, das Pendel in kreisartige Bewegungen zu versetzen. b) Mit der eigentlichen Wünschelruthe oder Baguette, deren Bewegungen nur nicht ganze, sondern halbe Rotationen sind, und ganz denselben Gesetzen wie die Pendelbewegungen folgen, so daß sie wie jene je nach Beschaffenheit des Metalls, mit dem der Experimentator in Berührung ist, entweder von außen nach innen, oder von innen nach außen geschehen. c) Mit einer Stange oder Platte von Metall (auch von Siegellack jedoch und andern Nichtleitern), welche auf der Spitze eines Fingers balancirt, nach wenigen Augenblicken sich rechts oder links zu bewegen anfängt, je nach Beschaffenheit des dritten Körpers, mit dem der Experimentator in Berührung ist. Damit dieser Versuch gelinge, ist schon ein hoher Grad von Kraft erforderlich, ein höherer als zu Bewegung der Baguette.

II. Differenzen und Polaritäten unbelebter Körper, sowie aller Theile eines belebten, welche mittelst jener Bewegungen gefunden werden; und: Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen. So ist z. B. die Richtung der Pendelkreisungen eine andere über dem Nord-, eine andere über dem Südpol des Magnets; eine ebenso entgegengesetzte über Metallen, die sich auch in andern, den galvanischen, elektrischen und chemischen Versuchen wie die zwei Pole des Magnets verhalten. Eine entschiedene Polarität zeigt sich an den entgegengesetzten Enden eines frischen Eies, einer Frucht, einer Pflanze überhaupt; ferner zwischen

Digitized by Google

den Geſchlechtstheilen der Pflanzen. Ebenſo offenbart ſich eine entſchiedene Differenz und Polarität aller Theile des menſchlichen Körpers, nicht nur durch die Bewegung des Pendels, ſondern auch durch Bewegungen der balancirten Stange und der Baguette. Mit letzterer hat Amoretti die ganze Oberfläche des menſchlichen Körpers durch experimentirt, und einer Abhandlung, die in der Scelta d'Opuscoli ſteht, welche unter ſeiner Aufſicht herauskommt, eine Zeichnung der menſchlichen Geſtalt mit Angabe ſämmtlicher Differenzen und Pole an derſelben beigefügt. Was den Einfluß allgemeiner äußerer Potenzen auf das Phänomen betrifft, ſo ſind als ſolche bis jetzt insbeſondere unterſchieden worden: das Sonnenlicht, welches ſeltſam genug eine Wirkung ausübt, die nach der Beobachtung mehrerer auch das Auge auf Verſtärkung, Hemmung oder veränderte Richtung der Bewegung haben kann; die Elektricität, welche nicht allein auf das experimentirende Subjekt beſtimmenden Einfluß hat, ſondern, wie ſchon jetzt theils durch frühere Verſuche theils durch neue von Ritter angeſtellte bewieſen ſcheint, unmittelbar und durch ſich ſelbſt eben dieſe rotatoriſchen Bewegungen hervorzubringen vermag. Es iſt dieſes nur ein Beweis, wie viel tiefer die Wurzel der elektriſchen Kraft noch in der Natur liegt, als man ſich zufolge der bisherigen Erſcheinungen vorzuſtellen pflegte.

III. Die dem Bewegungsvermögen, das der Menſch auf andere Körper dynamiſch ausübt, gewiſſermaßen entgegengeſetzte Fähigkeit, von dieſen Körpern, hauptſächlich Metallen und Waſſer, in Bewegung, innerliche verſteht ſich, geſetzt zu werden. — Es mag vorerſt ganz dahingeſtellt bleiben, ob ſich dieſe zu jenem etwa ebenſo verhalte, wie ſich im thieriſchen Körper die Kraft des Nervenſyſtems, die Muskeln als Außendinge in Bewegung zu ſetzen, zu der Fähigkeit, von Außendingen Senſationen zu erlangen, verhält; und ob jene ſonach nur als eine höhere Potenz des letzteren betrachtet werden müſſe. Außer den Verſuchen, welche Hr. Ritter noch in Italien mit Campetti hierüber angeſtellt hatte, und die alle für den ausgezeichneten Grad der Stärke und Sicherheit dieſes beſonderen Empfindungsvermögens in ihm zeugten, konnten in dem

Digitized by Google

und ernſthafte erhoben werden, von ſolchen ſelbſt, die etwas geſehen haben, ſo gut ſich etwas in der Zerſtreuung und ohne irgend eine Vorkenntniß deſſen, worauf es ankommt, ſehen läßt; auch von ſolchen, die nicht geſehen haben. Aber eben ein ſolcher Stein des Anſtoßes in einem ſich weiſe dünkenden, aber im Großen und Ganzen allmählich zur tiefſten Unwiſſenheit geſunkenen Zeitalter muß dem rechten Freunde der Wiſſenſchaft erwünſcht ſeyn.

Hr. v. Aretin iſt damit beſchäftigt, eine Geſchichte der Wünſchelruthe oder Baguette zu ſchreiben, welche ein ſehr weitläufiges Werk werden kann, wenn er ihre Spuren, die freilich noch weit über die virgula divina des Cicero hinausgehen, allenthalben aufnehmen will. — Hr. Ritter hat bis jetzt nichts öffentlich von ſeinen Verſuchen bekannt gemacht. Möge er nicht zu lange damit zurückhalten, und das neue unſchätzbar wichtige Verdienſt, welches er ſich um die Wiſſenſchaft der Natur erworben, bald zu ſeinen übrigen hinzugezählt werden können!

Nachſchrift an den Herrn Herausgeber der Jen. A. L. Z.

Indem ich dieſe Notiz abſchicken will, erhalte ich Ihr geehrtes Schreiben, worin Sie über mehrere andere Umſtände dieſer Erſcheinungen, die im Vorhergehenden nicht berührt ſind, Auskunft zu erlangen wünſchen, z. B. wie die Kraft an Campetti entdeckt worden. Hierauf dient zur Antwort, daß, als Pennet zu Guarignano vor mehreren Jahren ſeine Verſuche mit Entdeckung von Quellen öffentlich anſtellte und ſeine Empfindungen dabei beſchrieb, der noch ſehr junge Campetti bemerkte, daß er über fließendem Waſſer ganz die nämlichen Gefühle habe; worauf Pennet, ihn näher ausforſchend, ihm die nämliche Kraft wie ſich ſelbſt zugeſtehen mußte. Ferner: Worin die eigenthümlichen Empfindungen beim Gefühl der Metalle und des Waſſers beſtehen? Soviel ſchon aus früheren Aeußerungen ſolcher Individuen bekannt iſt, ſind die Symptome beim Gefühl von Metallen hauptſächlich: vermehrter Puls, Empfindungen von Zuſammenziehungen in der unteren Stirngegend gegen die Augen zu, vielleicht der Empfindung von Spinneweben beim Elektriſiren ähnlich; ferner ein Geſchmack auf der Zunge, bald ſaurer, bald

Digitized by Google

ſolchen Verhältniſſes wird ein Verſuch angeführt mit dem Drehen eines Degens, deſſen Stichblatt von zwei Perſonen auf einem Finger balancirt im Gleichgewicht gehalten wird; ein Verſuch, der zu denen unter Nro. I. angeführten als ein um ſo weniger Widerſprüchen ausgeſetzter hinzugefügt zu werden verdient, als es zwei verſchiedene Perſonen ſind, die den Degen halten, und der Verſuch in dieſer Verbindung mit anderen auch ſolchen gelingt, die ihn auf andere Weiſe nicht vollbringen können. Nach dem, was daſelbſt über die Empfindlichkeit magnetiſirter Perſonen für die nämlichen Körper, Metalle und Waſſer, erwähnt wird, ſcheint es, daß die eigenthümliche Fähigkeit der Erz- und Waſſerfühler nur als ein geringerer Grad des Somnambulismus angeſehen werden könne, und daß, da auch das Vermögen, fremde Körper zu bewegen, eben den Waſſer- und Metallfühlern am ſtärkſten beiwohnt, dieſes ganze Phänomen ſich auflöſen werde in jene tief verkannte, aber bald nicht länger verkennbare Erſcheinung, die ſeit einigen Jahrzehnten unter dem Namen des thieriſchen Magnetismus ſo verſchiedene Schickſale gehabt hat.

Es iſt überhaupt ſeltſam, daß alles, was faktiſch iſt, in dieſer Angelegenheit nicht neu iſt; es iſt bisher noch keine Erfahrung gemacht worden, welche nicht als Thatſache in vielen älteren, und ſelbſt neueren Büchern aufgezeichnet ſtünde. Sogar das oben verſchwiegene Wort ſchwebt den Schriftſtellern nicht bloß auf der Zunge, ſondern iſt deutlich ausgeſprochen in den meiſten älteren Werken. Allein der Sinn iſt neu, in dem das ganze Phänomen aufgefaßt und combinirt wird. Die Sache wird endlich mit deutſchem Ernſt und Tiefe behandelt; unter einer glücklichen Conſtellation, wo höhere Anſichten der Natur dem Experiment entgegenkommen, und ein Experimentator, wie Ritter, ein Individuum findet, deſſen Geduld und kindliche Freude an den Experimenten aufs treueſte aushält, und der den Gedanken des leiſeſten Truges verabſcheut und ſich dadurch um ſeine Gabe, die er ſehr werth hält, zu bringen glauben würde.

Es kann nicht fehlen, daß nicht ſehr verſchiedene Urtheile über die Sache obwalten; daß verſtändige und unverſtändige Zweifel, ſcherzhafte

Digitized by Google

und ernſthafte erhoben werden, von ſolchen ſelbſt, die etwas geſehen haben, ſo gut ſich etwas in der Zerſtreuung und ohne irgend eine Vorkenntniß deſſen, worauf es ankommt, ſehen läßt; auch von ſolchen, die nicht geſehen haben. Aber eben ein ſolcher Stein des Anſtoßes in einem ſich weiſe dünkenden, aber im Großen und Ganzen allmählich zur tiefſten Unwiſſenheit geſunkenen Zeitalter muß dem rechten Freunde der Wiſſenſchaft erwünſcht ſeyn.

Hr. v. Aretin iſt damit beſchäftigt, eine Geſchichte der Wünſchelruthe oder Baguette zu ſchreiben, welche ein ſehr weitläufiges Werk werden kann, wenn er ihre Spuren, die freilich noch weit über die virgula divina des Cicero hinausgehen, allenthalben aufnehmen will. — Hr. Ritter hat bis jetzt nichts öffentlich von ſeinen Verſuchen bekannt gemacht. Möge er nicht zu lange damit zurückhalten, und das neue unſchätzbar wichtige Verdienſt, welches er ſich um die Wiſſenſchaft der Natur erworben, bald zu ſeinen übrigen hinzugezählt werden können!

Nachſchrift an den Herrn Herausgeber der Jen. A. L. Z.

Indem ich dieſe Notiz abſchicken will, erhalte ich Ihr geehrtes Schreiben, worin Sie über mehrere andere Umſtände dieſer Erſcheinungen, die im Vorhergehenden nicht berührt ſind, Auskunft zu erlangen wünſchen, z. B. wie die Kraft an Campetti entdeckt worden. Hierauf dient zur Antwort, daß, als Pennet zu Guarignano vor mehreren Jahren ſeine Verſuche mit Entdeckung von Quellen öffentlich anſtellte und ſeine Empfindungen dabei beſchrieb, der noch ſehr junge Campetti bemerkte, daß er über fließendem Waſſer ganz die nämlichen Gefühle habe; worauf Pennet, ihn näher ausforſchend, ihm die nämliche Kraft wie ſich ſelbſt zugeſtehen mußte. Ferner: Worin die eigenthümlichen Empfindungen beim Gefühl der Metalle und des Waſſers beſtehen? Soviel ſchon aus früheren Aeußerungen ſolcher Individuen bekannt iſt, ſind die Symptome beim Gefühl von Metallen hauptſächlich: vermehrter Puls, Empfindungen von Zuſammenziehungen in der unteren Stirngegend gegen die Augen zu, vielleicht der Empfindung von Spinneweben beim Elektriſiren ähnlich; ferner ein Geſchmack auf der Zunge, bald ſaurer, bald

Digitized by Google

bitterer, nach Beſchaffenheit des anweſenden Metalls. Ueber raſch fließendem Waſſer geſellt ſich zu einem Theil dieſer Symptome ein merklicher Schlag; bei Pennet zeigten ſich über Metalle und Waſſer ſogar äußerlich ſichtbare, unwillkürliche Zuckungen, Erweiterung der Pupille u. ſ. f. In Bezug auf eine dritte Frage bemerke ich, daß das Gefühl ſich auf Metallerze in der Erde ſo gut als auf gediegenes, abſichtlich in ihr verſtecktes Metall erſtreckt. Campetti findet, wenn er aufmerkſam iſt, einzelne Münzen von der Größe eines Louisd'or durch bloßes Gefühl ohne äußere Anzeige. Kohle ſtellt ſich auch hierin ganz dem Metall gleich. Amoretti hat ſich von der italieniſchen Regierung ein Stück Landes ausgewirkt, von dem er durch das Gefühl eines gewiſſen Anſoſſi, deſſen er ſich als Werkzeug bedient, belehrt war, daß es von Steinkohlenflözen durchzogen ſey, und hat den Bau derſelben mit nicht geringem Vortheil angefangen und bisher betrieben.

* * *

Anhang:[1] — — Um das ſo ganz individuell ſcheinende Phänomen an ein allgemeiner verbreitetes Vermögen anzuknüpfen und verſtändlicher zu machen, gedachte Ritter mit der ihm eigenthümlichen Ingenioſität der Schwefelkiespendel des Abbé Fortis, deren Schwingungen man längſt wieder unterdrückt und verworfen hatte. Er fand erſt hier, daß dieſer Verſuch nicht nur ihm, ſondern faſt allen gelinge, die ihn bis jetzt unternahmen. In Zeit von wenigen Wochen iſt er ſchon bis in die feinſten Modificationen und zu höchſt merkwürdigen Reſultaten ausgebildet worden; täglich zeigen ſich neue Erſcheinungen.

Ich will Ihnen nun kurz andeuten, um was es hier, und wie es zu thun iſt.

Man nimmt einen Würfel von Schwefelkies oder gediegenem Schwefel oder irgend einem Metall (die Größe und Geſtaltung ſind gleichgültig, man kann z. B. einen goldenen Ring dazu nehmen), hängt ihn wagrecht an einen Zwirnfaden, der $^1/_4$ oder $^1/_2$ Elle lang ſeyn kann, und am beſten immer etwas angefeuchtet wird, auf, indem man den Faden mit zwei Fingern ſo ſtet faßt, daß der Würfel ſich nicht mehr mechaniſch hin und her bewegt.

[1] Aus dem Morgenblatt, Jahrgang 1807, Nro. 26.

So hält man ihn frei und in nicht zu weiter Entfernung über die Mitte eines Gefäßes mit Waſſer oder irgend eines Metalls (einer Münze, Zink- oder Kupfer-Platte), und er wird lebendig werden und ſich in leiſe anhebenden, länglichte Ellipſen beſchreibenden, allmählich ſich rundenden, regelmäßigen Schwingungen bewegen.

Ueber dem Nordpol des Magneten wird er ſich bewegen: von der linken nach der rechten Seite.

Ueber dem Südpol: von der rechten zur linken.

Ueber Kupfer oder Silber: wie über dem Südpol.

Ueber Zink und Waſſer: wie über dem Nordpol.

Man muß die Verſuche gleichförmig anſtellen, ſo nämlich, daß man immer von oben herab dem Gegenſtand ſich nähert, oder immer von der Seite. Von der Seite verändert ſich das Verhältniß dergeſtalt, daß die Art der Schwingung von der linken nach der rechten Seite, welche oben vom Nordpol angegeben iſt, ſich umwendet und wie beim Südpol wird, und umgekehrt.

Auch iſt es nicht gleich, ob man mit der rechten oder linken Hand operirt, denn zwiſchen der rechten und linken Seite iſt der Gegenſatz bei manchem bis zu der entſchiedenſten Polarität ausgebildet.

Jede Vermuthung einer Täuſchung, die man hiebei ausklügeln möchte, wird ſich durch das eigne beſtimmte Gefühl widerlegen, daß der Pendel ohne allen mechaniſchen Anſtoß ſchwingt. Die Regelmäßigkeit der Reſultate wird Sie vollends überführen. Sie können darüber alle möglichen Experimente anſtellen, z. B. den Würfel, wenn er ſchon im Schwingen iſt, nach der entgegengeſetzten Seite mechaniſch herumtreiben: er wird wieder in die erſte Richtung zurückkehren, ſobald er den mechaniſchen Anſtoß auserlitten hat.

Wenn man den Würfel über eine Orange, einen Apfel u. ſ. w. hält, ſo wird er über der Frucht, da wo ſie am Stiele feſtgeſeſſen, ſchwingen, wie über dem Südpol des Magneten; wenn man die Frucht auf die entgegengeſetzte Seite wendet, indem man fortfährt den Pendel über ihn zu halten, ſo verändert ſich die Richtung. Eben ſolche entſchiedene Polarität zeigt ſich an den beiden entgegengeſetzten Enden eines friſchen Eis.

Am auffallendſten aber zeigt der Pendel die Polarität des menſchlichen Organismus an.

Der Würfel über den Kopf gehalten, ſchwingt wie über Zink. An die Fußſohlen: wie über Kupfer.

An die Stirn und Augen = Nordpol.

Bei der Naſe wendet er ſich = Südpol.

Bei dem Munde = Südpol.

Bei dem Kinn wieder wie an der Stirn.

Auf dieſe Art kann der ganze Körper durchexperimentirt werden. Entgegengeſetzt iſt ſich die innere und äußere Fläche der Hand. Ueber jeder Fingerſpitze ſchwingt der Würfel, und zwar über dem vierten oder dem Ringfinger allein nach der entgegengeſetzten Seite von den andern. Dieſer Finger iſt ſogar im Stande,

Digitized by Google

wenn man ihn allein auf den Rand des Tiſches auflegt, wo experimentirt wird, die Schwingungen anzuhalten oder auch ſie zu verändern.

Die Verſuche über die Polarität des Körpers waren es unter andern, welche der Abbate Amoretti mit der Baguette ſchon unternommen hatte.

Die Baguette iſt in ihrer Wirkſamkeit, nach Ritters Bemerkung, nicht anders als ein doppelter Pendel, welchen in Bewegung zu ſetzen, nur einen höheren Grad der nämlichen Kraft erfordert, welche jene Schwingungen hervorbringt.

Ich habe Ihnen hier nur in Eile einige Vorübungen angezeigt, die Sie weiter kultiviren mögen, und die Sie wahrſcheinlich zu vielen von den Reſultaten führen werden, auf die man hier bereits gekommen iſt. Auch dieſes Vermögen will geübt ſeyn. In Ritters Händen neigte ſich anfangs die Baguette nicht, und nur dann geſchah es, wenn ihm Campetti die Hände auf die Schultern legte. Jetzt geſchieht es ihm und mehreren andern. Campettis Kraft ſcheint etwas Mittheilendes zu haben. Seine unmittelbare Nähe reicht hin, die Regelmäßigkeit der Experimente, die neben ihm gemacht werden, zu unterbrechen; in ihm ſelbſt hingegen offenbart ſich die äußerſte Regelmäßigkeit bei den Verſuchen, die mit ihm angeſtellt werden, welche um ſo reiner ſind, da er weder unterrichtet iſt, wie Kupfer und Zink z. B. wirken, ja ſehr oft nicht weiß, welches Metall man ihm unter die Hand oder an den Fuß gelegt hat, indem er die Baguette hält, welche ſich ebenfalls ein- oder auswärts nach der Verſchiedenheit des Metalls neigt; da er kein Wort deutſch verſteht, ſo erfährt er auch nicht beiläufig, welche Wirkung man von ihm erwartet. Es iſt ein ganz einfacher, in ſich zufriedener und kräftiger Menſch, der nichts weiß, als daß Gott ihm dieſe Gabe verliehen, und er ſie durch ein mäßiges und frommes Leben bewahren müßte.

Digitized by Google

Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle, 1806.[1]

Der heilige Abend versammelt eine Familie von Verwandten und Freunden, Kindern und Erwachsenen. An alle werden von allen, der Sitte des Festes gemäß, Geschenke ausgetheilt, welche der „verständigen und heiteren Erneſtine“ übergeben werden, die ſie zu einem anziehenden, freundlich ſymboliſchen Eindruck zuſammenordnet, und dann die Pforte des Saales öffnet. — Die kleine Sophie hat Muſikalien bekommen, religiöſe Compoſitionen im alten großen Kirchenſtyl; denn nur dieſe liebt und übt das wunderbare Kind, und ſtimmt auch gleich die erſten Töne zu einer höheren Feier des geſelligen Abends an; wie auch über ſie und die fromme Richtung ihres Weſens das Geſpräch beginnt. Der ungläubige Leonhard ahndet dabei Unnatur und Gefahren, fürchtet für ſie ein Kloſter oder herrnhuthiſches Schweſternhaus; die Eingeweihteren aber erkennen nur den reinen, aus der Tiefe hervorgehenden Trieb, der jetzt Sophien nicht hindert ein unbefangenes Kind zu ſeyn, und ſpäterhin ihrer natürlichen Beſtimmung keinen Eintrag thun, ſondern ihr Leben nur mit ſeinen heiligen Grundtönen begleiten wird. Dann ſchlingt ſich das Geſpräch anmuthig weiter durch den Kranz der Verbündeten hin, berührt zart mancherlei Verhältniſſe des Lebens und der religiöſen Geſinnung, am liebſten bei dem Gegenſatz der Männlichkeit und Weiblichkeit verweilend, und das erſte Symbol des Chriſtenthums verherrlichend, welches ja die Mutter mit dem Kinde iſt, und das Kind

[1] Aus der Jenaiſchen Allgemeinen Literaturzeitung, 1807, Nro. 58. 59.

Digitized by Google

mit der Mutter, in unerſchöpflicher Lieblichkeit der Wendung. Dann und wann wird es von muſikaliſchen Accorden unterbrochen, und bildet ſich endlich aus zu drei Erzählungen, nicht ſowohl von Begebenheiten, als Situationen vergangener Weihnachtsfeſte, im Munde der Frauen, und drei Reden von Seiten der Männer, von denen die erſte des ungläubigen Leonhard die Vortrefflichkeit des Feſtes ironiſch preist und beſonders daran rühmt, daß der Dienſt deſſelben vorzugsweiſe in die Hände der Frauen und Kinder niedergelegt ſey; die zweite die ſchöne Freude des Feſtes an ſich zum Gegenſtand hat, und die dritte einen tieferen, mit dem Univerſum in Einklang ſtehenden Sinn der Freude andeutet. Nachdem ſich ſo die leichtere Unterhaltung etwas ſteifer zuſammengezogen hatte, kommt ein Freund, der von allen noch erwartet wurde, und hilft ihr wieder in das Freie. „Ich bin nicht gekommen, um Reden zu halten, ſagt er, ſondern mich mit euch zu freuen. — Der ſprachloſe Gegenſtand verlangt oder erzeugt mir auch eine ſprachloſe Freude; die meinige kann wie ein Kind nur lächeln oder jauchzen. — Alle Menſchen ſind mir heute Kinder und ſind mir eben darum ſo lieb. Laßt mich eure Herrlichkeiten ſehn, und laßt uns heiter ſeyn und etwas Frommes und Fröhliches ſingen.“ —

Nachdem nun dieſe Feier, wie ſich alles begeben, und wie es geſprochen wurde, ſammt jedem kleinen Ereigniß, kunſtreich niedergeſchrieben worden, wäre nicht unmöglich, daß ein zweites Geſpräch, weniger zierlich zwar, über das erſte geführt würde. Wäre aber einer aufgefordert, ſeine Meinung über das Ganze zu ſagen, ſo könnte er, an die Form ſich haltend, das zarte Kunſtwerk wohl kaum anders als bewundern. Ueber Inhalt aber und Grundlage des Ganzen zu reden, müßte er ſeinen Standpunkt außer demſelben nehmen, und um in lebendige Wechſelwirkung mit dem Einzelnen und Inneren des Geſprächs zu treten, von allen in demſelben vorkommenden Standpunkten aus insbeſondere reden, ſich ſelbſt und das Ganze in mehrere ſpaltend.

Wollte nun dieß einer auf die angezeigte Weiſe verſuchen, ſo möchte er ſeine Rede an die Männer der Geſellſchaft ungefähr in folgenden Worten richten.

Digitized by Google

„Zuerſt alſo über euer ganzes Geſpräch und euch insgeſammt der Eine redend, bin ich genöthigt, eine Perſon anzunehmen, welche, fern davon euer Widerſacher zu ſeyn, doch ganz außerhalb eures bisherigen Geſpräches ſteht. Denn mit Lob erkenne ich zwar, wie ihr den Saal ſo magiſch mit Lichtern und Blumen geſchmückt, Herz und Augen mit einem ungewöhnlich harmoniſchen Anblick entzückt habt, wie ihr ſo elegant und ſo geiſtig zugleich, von erfreulichem Wohlſtand umgeben und doch ſo häuslich waret; wie eure Munterkeit ſich ſo beſonnen und eure Beſonnenheit wieder mit ſo auserleſener Leichtigkeit ſich ausdrückte; wie es an Muſik nicht fehlte und ihr ſo richtig anerkanntet, daß ſie das Beſte bei der Sache und das eigentliche Element der Andacht ſey; wie die Darſtellungen, welche die Frauen einwebten, des Pittoresken einer fein gebildeten Imagination nicht ermangelten, und die Reden der Männer Zeugniß ablegten, daß ſie mit dem in deutſcher Zunge redenden Platon vertraut geworden; allein verzeiht, ihr Trefflichen, wenn ich, dieſen Ruhm ungeſchmälert euch laſſend, doch nicht dem Chriſtenthum Glück wünſchen kann, daß es auf dieſe Weiſe ſoll wiedergeboren werden. Denn nicht den Weiſen und Gebildeten dieſer Welt hat es Gott offenbaret, ſondern den Unmündigen und Einfältigen, d. h. dem allgemeinen Verſtande und Sinne der Menſchen; und Chriſtus der Herr ſelbſt dankte dem Vater, daß dem ſo ſey. Ihr nun zeigt zwar überall ein löbliches Beſtreben in eurem Thun nichts Particulares zu verrathen; nicht nur indem es „gar nichts förmliches Religiöſes in eurem Kreiſe gibt, kein Gebet zu beſtimmten Zeiten, keine eigne Andachtsſtunden, ſondern alles nur geſchieht, wenn euch ſo zu Muth iſt“, ſondern auch, daß ihr das Feſt durch die allgemeinſten und höchſten Ideen zu verherrlichen ſucht. Dennoch bin ich zweifelhaft, ob ich nicht eher wünſchen ſollte, das Chriſtenthum mit dem, was euch vielleicht Beſchränktheit ſcheinen könnte, was aber eben das wahrhaft Allgemeine ſeyn möchte, und das Feſt ſelbſt in ſeiner gedankenloſen Fröhlichkeit gefeiert zu ſehen, als daß jetzt eure anderweitige gebildete Geſelligkeit ſich in ihm beſpiegelt, und das magiſche, vom Neugeborenen ausgehende Licht, das bei ſeiner erſten Erſcheinung das Gemeine erleuchtete, nun das Ungemeine

Digitized by Google

zu erhellen und zu erklären dient. Eben dadurch nämlich, daß ihr euer durchaus beſonderes und ausgezeichnetes Weſen mit dem an ſich allgemeinen und der ganzen Menſchheit angehörigen Feſt in Verbindung ſetzt, entſteht ein ganz eigenthümlich Particulares, deſſen beſonderer Miſchung ich jedes für ſich, das Feſt in ſeiner alten Einfalt, eure Bildung aber auch, bei weitem vorzöge. Schreibt es nicht bloßer Idioſynkraſie zu, daß ich ſo urtheile. Wolltet ihr nämlich euer Gefühl und Anſicht für euch behalten, ſo wäret ihr eben darin ſchon nicht chriſtlich. Denn die erſte Geſinnung des Chriſten iſt die Liebe des Volkes; die volkswidrige Richtung alſo, die ihr der Religion gebt, eine offenbar unchriſtliche! Oder wie möget ihr billigerweiſe noch Chriſtenthum nennen, was euch nur mit eurer nächſten Freundſchaft verbindet? Meint ihr aber, daß jene, wie ihr ſie hegt, allmählich auch der Welt mitgetheilt werden, ſo hebt ihr ein Verhältniß auf, das ich für weſentlich halten muß: eine von aller Eigenheit befreite, völlig objektive Grundlage, auf die man jederzeit zurückkommen kann, wie auf eure Anſichten nicht, und die jeden, indem ſie ihn mit allen verbindet, doch zugleich frei läßt, wie eure Weiſe ebenfalls nicht thut. Daß ihr alſo durch eine Geiſteserhebung, deren Werth gerade in ihrer Beſonderheit beſteht, das Univerſelle ergriffen zu haben meint, und außerdem, daß ihr den Ruhm der Gebildeten habt, auch noch die Güter der Einfältigen verlangt — daß ihr alte Formen gebraucht, an denen ihr den Reichthum eures Geiſtes zeigt, wie Umgebungen von antiker Form nur die Gemächer der Reichen zieren, dieſes, verzeiht meiner Empfindung, table ich, und kommt mir nicht anders vor, als wenn ihr den erſten und natürlichen Gaben, des Weins und des Brodes, euer ſpätgeborenes, ſubjektives Getränke, den Thee (deſſen ihr euch auch bedient habt), ſubſtituirend, die frohe, freie, allgemeine Bundesfeier begangen haben wolltet. Bedenklich ſchien mir auch dieß, und den Zwieſpalt in euch ſelbſt andeutend, daß zuletzt, da eure Freude faſt ganz formell geworden, ein friſch ankommender Freund euch erſt ermahnen mußte, der rechten Heiterkeit euch hinzugeben."

„Um aber von dem Standpunkt des gebildeten Verächters Leonhard,

Digitized by Google

und zwar „sachwalterisch“ zu reden, indem ihr ihm nicht zum Besten mitspielt, obschon er sich darüber, wie es scheint, zu trösten weiß: so lasset ihr ihn unter euch nur auftreten als das, was er nicht ist, nämlich als Unchristlichen, nicht aber als das, was er außerdem noch seyn könnte, wo er dann leicht ebensoviel Positives in sich tragen möchte als ihr, das ihn dem Christenthum versöhnte und das Negative verschwinden machte. Hätte er Raum gefunden, seine Abneigung gegen eure Religiosität weniger von der gewöhnlichen Seite und nur als Opposition darzustellen, so dürfte er wohl, weiter gehend, eben diese Thatsache, daß es ein solches „böses Princip“ und einen Verächter wie ihn für euch gibt, als ein Zeichen angeführt haben von der Nichtuniversalität eures Wesens, und behaupten, daß es einen Punkt der Erkenntniß geben müsse, wo ihr gleichfalls in der Wahrheit ihn begreifen, und hinwiederum er mit Lust eintreten könnte in den alles umschließenden Kreis. Denn auch die ihm eigne Ironie scheint mir der rechte Ausdruck einer, wenn gleich nicht in das Klare gekommenen Liebe des Allgemeinen zu seyn. Entschuldbar also, daß er an euch Anstoß nimmt, ist er schon dadurch, daß ihr an ihm Anstoß genommen, und er eure Betrachtungsart nicht nur an ihrer Stelle lieben und verstehen, sondern sich aneignen müßte, um nicht als einer, der draußen ist, angesehen zu werden. — Daß er aber eurer Wiederherstellung des Christenthums insbesondere abgeneigt scheint, geschieht vielleicht, weil er mit frischerem Sinn empfindet, wie alles, was nicht grundkräftig entsprungen und erzeugt ist, weder Dauer noch überhaupt Wahrheit hat. Denn nicht durch Erweckung des Todten wird Lebendiges geschaffen, sondern das wahrhaft Lebendige ist, was nie todt seyn kann. Wo aber die Glut in Asche zusammengefallen, da blaset die Funken mit noch so viel schönem Willen an, es wird immer nur seyn wie die Belebung des alten Schnitzwerkes und die künstliche Beleuchtung des Hauses zu Bethlehem, welche die kleine Sophie veranstaltete. Und was werdet ihr antworten, wenn er wegen der, nicht ausgesprochenen zwar, aber doch verrathenen Meinung, als habet ihr im Stillen das Christenthum herzustellen, euch selber des Unglaubens schuldig fände, indem ihr annehmt,

Digitized by Google

dasjenige habe ein Todtes werden können, das ein Wort iſt vom ewigen Leben? Glaubte er aber auch an die Möglichkeit einer allgemeinen Gründung eures Chriſtenthums, ſo möchte dennoch an dem Beſtande deſſelben, gerade ſo wie ihr es herſtellen wollt, ſeiner männlichen Geſinnung billige Zweifel entſtehen. Denn ihr leget, wie er es ſcherzhaft ſchon angedeutet, gar ſehr an den Tag, daß alles Männliche nicht nur, ſondern das allgemein Menſchliche darin unter euch ins Weibliche übergegangen. Ihr erſcheint, wenn es erlaubt iſt zu ſagen, nicht mehr unſerer lieben Frauen allein dienend, ſondern den Frauen, welches ſich nicht ſowohl darin kund thut, daß ihr ihnen liebevoll wie Chriſtus begegnet, ſondern daß ihr ihrer Faſſungskraft, ihrem Verſtändniß und ihrer Neigung vor allem huldiget. Oder habt ihr ihnen nicht in der ganzen Feier die erſte Stelle gegeben, nicht daß ihr ſie ihnen einräumt, ſondern daß ſie ſie durch ſich ſelbſt einnehmen, wie dieß bereits im Kleinen durch das Verhältniß zwiſchen dem großſinnigen Kind Sophie und dem Knaben Anton vorgebildet iſt? Und nicht allein der Weiblichkeit überhaupt ſchmeichelt ihr, ſondern beſtimmter: ſo wie ihr alles in Muſik aufzulöſen ſucht, aber nicht in die männliche, antreibende, rhythmiſche, ſondern in die weiche, ſehnſüchtige, harmoniſche, ſo daß Leonhard in demjenigen vielleicht am meiſten ironiſch ſich geäußert, was er zu den idealiſtiſchen Schwärmerinnen ſagt: „Ihr wäret die Heldinnen dieſer Zeit mit eurer Verachtung des Einzelnen und Wirklichen, und man ſollte bedauern, daß ihr nicht lauter tüchtige waffenfähige Söhne habt, ihr müßtet die rechten chriſtlichen Spartanerinnen ſeyn.“ Denn ſchwerlich kann er dafür halten, daß aus dieſer Geringſchätzung des Wirklichen kriegeriſcher Heroismus hervorgehe, da jeder Staat, für den die Waffen doch getragen würden, wäre ſeine Einrichtung auch noch ſo idealiſtiſch, doch zugleich die Makel der Wirklichkeit an ſich tragen müßte, und ein in dieſer Verachtung Erzogener leicht unwürdig fände, ihn heldenmüthig zu vertheidigen. — Wenn ihr aber ſagt, daß Leonhard nicht dem Chriſtenthum, ſondern der Religion überhaupt abhold ſich zeige, ſo verſtattet hier ebenfalls ein Wort der Milderung zu verſuchen. Denn es iſt ſeit einiger Zeit unter uns immer allgemeiner geworden, eine

Digitized by Google

Beſchaffenheit der Seele, die man Religion nennt, für das unbedingt Höchſte des Menſchen zu verkündigen. Aber das Beſte außer dem Allbefaſſenden iſt einſeitig und wirkt zurückſtoßend, ſobald es etwas für ſich ſeyn will. So haben die meiſten Religion nur begriffen als eine Hinneigung oder Anziehung der Seele zum Göttlichen, als Andacht, Anbetung, Ahndung; und auch unter euch, obwohl man es mehr aus dem Ganzen merken als aus einzelnen Aeußerungen ſchließen kann, hat ſie mehr oder weniger einen ähnlichen Beigeſchmack von Subjektivität angenommen. Was aber werdet ihr für höher halten, die Anbetung, Andacht, Ahndung, wobei die Seele immer als etwas außer Gott Befindliches, dem er als Gegenſtand vorſchwebt, verharret, oder die Einigkeit des ganzen Weſens der Seele mit Gott? Setzt doch auch Chriſtus dieſes als das Höchſte, daß wir Gott ähnlich werden ſollen. Das iſt die wahre Religion, der ächte Gottes-Dienſt, daß ein jeder, als ein Organ Gottes, in innerlicher Einigkeit mit dem in allem lebenden und wirkſamen Weſen ſeine Stelle kräftig und freudig erfülle, die er im Ganzen der Dinge hat, ohne aus ihm herauszutreten, wie auch das Ewige nicht aus ſich heraustritt, ſondern, ſelig und beſtändig, in ſich bleibt. Nicht die Betrachtung verwerfe ich; denn eben das Verſinken der Seele in das All mit allen ihren Kräften nenne ich Betrachtung, von welcher dann das Thun und Leben nicht verſchieden, ſondern die ſelbſt das Seyn und das Handeln iſt. Wie der einzelne Ton aus der Melodie nicht weichen ſoll und über das Ganze abgeſondert reflektiren, ſondern an ſeiner Stelle voll und rein erklingen, ſo der Menſch. Es gibt daher einen Zuſtand der Seele, in welchem auch die Religion in jenem Sinn als eine Einſeitigkeit verſchwindet, ſo daß auch ein anderer als Leonhard ihr auf dieſe Weiſe nicht mit Unrecht zu widerſtreben ſcheinen könnte. Und hättet ihr dieſe rechte und große Melodie, dieſen wahren Kirchenſtyl ſchon gefunden, ſo könntet ihr keine Verächter mehr haben, weder gebildete noch ungebildete. Es würde jeder willig in eurer Gemeinſchaft ſeyn, weil jeder Gott auf ſeine Weiſe ausdrücken und verkünden möchte."

„Nachdem ich nun nicht ohne Liebe, eingedenk, daß auch im Himmel

Digitized by Google

über einen Sünder, der ſich zum Guten wendet, mehr Freude ſey wie über neunundneunzig Gerechte, dem Unchriſtlichen das Wort geredet, wende ich mich zu den Chriſtlichgeſinnten, wovon der erſte, Ernſt, ſich und euch auf eine für mich völlig deutliche Weiſe ausgeſprochen, als er ſagte: „Wir ſelbſt fangen im Zwieſpalt an und gelangen erſt zur Uebereinſtimmung durch die Erlöſung, welche nichts anderes iſt als die Aufhebung jener Gegenſätze, und die darum nur von dem ausgehen kann, für den ſie nicht erſt durften aufgehoben werden“ (dem unmittelbaren Gottesſohn). Darin aber ſtimme ich ihm bei, wenn er bald darauf als die allgemeinſte, auch unabhängig von allem Hiſtoriſchen noch beſtehende Idee des Feſtes die nothwendige Idee des Erlöſers angibt. Ich halte ſogar eben dieſe Idee der Erlöſung für die Geburt des Chriſtenthums ſelbſt; aber auch nur für ſeine Geburt. Denn alle Erlöſung iſt nur Befreiung von einem vorhandenen Uebel oder einer Schranke, und alſo nur der negative Anfang einer neuen Welt; denn der erlöst, erlöst nicht, damit nichts anderes werde, ſondern damit es werden könne. Und nach dieſem Anderen, dieſem Poſitiven, das dem Anfang des Chriſtenthums, der Erlöſung, folgen ſollte und erſt das eigentliche Chriſtenthum ſelber iſt, fragen wir. Wäre nämlich keine Folge der Erlöſung, und dürfte ſie nicht, nachdem ſie Chriſtus verkündet, als für alle in der That und für immer geſchehen angenommen werden, ſo wäre nur immer noch der Anfang und nicht das Chriſtenthum ſelber, und ihr könntet dann wirklich nur das Kind Jeſu jedesmal wieder mit Blumen und güldenen Spangen zieren. Iſt aber der Erlöſer einmal geboren, und die Erlöſung, wie ſie von Ewigkeit geſchehen war, in der Zeit geoffenbart und verwirklicht, ſo iſt es nicht an dem, daß wir in dem Zwieſpalt anfangend erſt zur Erlöſung gelangen, ſondern vielmehr, daß wir von der Erlöſung anfangend unmittelbar und zuerſt in der Ewigkeit leben. Nehmet alſo einmal an, daß wir erlöst ſind, und ſaget ab der alten Kleinmüthigkeit und Sorge, und freuet euch der Freiheit, damit euch Chriſtus befreiet hat. Zeigt „das Leben und die Freude der urſprünglichen Natur, in der jene Gegenſätze gar nicht ſtattfinden zwiſchen der Erſcheinung und dem Weſen, der Zeit und

Digitized by Google

der Ewigkeit", und ſprechet ferner nicht, „daß es nicht unſer Leben ſey"; denn eben damit ſaget ihr, daß wir durch Chriſtus nicht erlöſet ſind. Denn der Widerſpruch des Weſens und der Erſcheinung, der Ewigkeit und der Zeit gebieret den Tod und die Sünde und die Hölle. Chriſtus aber, ſaget ihr ſelbſt, hat den Tod überwunden, die Sünde hinweggenommen, über die Hölle den Triumph davongetragen. Und hat nicht Er ſelber das Poſitive uns verheißen, da er den Paraklet zu ſenden verſprach, den aufmunternden, antreibenden, erheiternden Geiſt, der euch in alle Wahrheit leiten ſollte, wohl wiſſend, daß er das Werk nicht vollendet durch die Erlöſung, wie er ſelbſt ſpricht: „Ich habe euch noch viel zu ſagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener, der Geiſt der Wahrheit, kommen wird, der wird es euch ſagen." — Wähnet daher nicht, daß die bloß wiederholte Feier der Geburt des welterlöſenden Kindes den Herrn wiederbringe. Er muß aus eigner Macht wieder kommen, und er wird wieder kommen, durch den Mund nicht bloßer Feierer, ſondern berufener Propheten, und der da ein Kind war, und das Werk ſeiner Lehre nur bis zu ſeiner Geburt geführt, wird ſie darſtellen in voller Männlichkeit und mit der Glorie ſeines Reichs die neue Welt erfüllen."

„Tiefer dringt nun der Gedanke, und myſtiſch, wie er ſelbſt zuvor uns ankündigt, aber zugleich in die Freiheit einer allgemeineren Anſchauung den Gegenſtand des Feſtes hinausrückend, ja den Menſchen an ſich mit dem Erdgeiſt befreundend, tritt die letzte Rede, Eduards, hervor, ſo daß, indem er dieß Blatt aufſchlägt, auch hier einer, wie Fauſt, freudig ſprechen möchte: Du, Geiſt der Erde, biſt mir näher — bald aber, und nachdem ſich die Erſcheinung auf eine faſt magiſche Weiſe umgeſtaltet und zuſammengezogen, mit abgewendetem Geſicht wie jener ausrufen: Weh ich ertrag dich nicht! Denn euch andere zwar, die ihr die Rede ſprechen hörtet, mag gedünkt haben, daß eure Gedanken der raſchen Folge von Verknüpfungen, wodurch der Geiſt, dem zuvor die Erde der Tempel und Leib, alles was lebt Organ war, in die engen Mauern und dumpfen Hallen der Kirche ſich zuſammenzieht, nur nicht haben nachkommen können; mir aber, der dieſe Folge ſchriftlich

Digitized by Google

vor ſich hat, und ihr, verweilend, nachgehen konnte, hat ſie doch faſt ſeltſam gedünkt durch ihre Leichtigkeit und Behendigkeit, ſo daß es gewiß ein Geiſt war, der hier erſchien, wenn auch nicht der Erdgeiſt. Zuvörderſt indeß, um in dieſe Weiſe myſtiſcher Auslegung einzugehen, möchte es wohl dem Feſt und allgemeinerer Deutung gemäß ſeyn, zum Gegenſtand deſſelben egoiſtiſch nur uns ſelbſt, wie wir insgeſammt ſind, oder das Menſchengeſchlecht zu machen, der jungfräulichen, ewig blühenden Mutter aber, der Natur, nicht zu gedenken, die doch ſtets und unzertrennlich mit dem Geborenen erſcheint? — Der Erdgeiſt dann, wie er ewig der Menſch an ſich iſt, ſoll im Einzelnen auch noch als dieſer werden, nämlich als das An-ſich des Menſchen ſich wieder erkennen im Einzelnen, welches ſo ausgedrückt iſt, daß er werden ſoll als des Menſchen Gedanke und als der Gedanke eines gemeinſchaftlichen Lebens. „Nur wenn der Einzelne, ſagte der Redende, die Menſchheit als eine lebendige Gemeinſchaft der Einzelnen anſchaut und erkennt, ihren Geiſt und Bewußtſeyn in ſich trägt und in ihr das abgeſonderte Daſeyn verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in ſich — dieſe Gemeinſchaft aber, fuhr er fort, durch welche ſo der Menſch an-ſich dargeſtellt oder wiederhergeſtellt wird, iſt die Kirche.“ Iſt das nun auch eure Meinung, ihr anderen Redenden, daß das Werk des Erdgeiſtes zuletzt ſich mit dem Menſchenwerk, der Kirche, ſchließe? Denn einige üben das wohl ſonſt, daß ſie ſich erſt ein Wort nur als poetiſch oder in anderer und höherer Bedeutung als der gewöhnlichen zugeben laſſen, hernachmals aber doch einen ganz unpoetiſchen Gebrauch davon machen, und alles, was ſonſt damit verknüpft wurde, wieder an daſſelbe anknüpfen. Nun fürchte ich ſehr, ob euch mit dem Wort Kirche etwas Aehnliches begegnet; wie da ſie zuerſt nur aus einer Geburt des Erdgeiſtes in Gedanken, ferner als eine Gemeinſchaft durch Geſinnung herbeigeführt wurde, dennoch gleich nachher der Redende ſagt, daß ſie von denen, die die Wiſſenſchaft beſitzen, nur äußerlich verleugnet werden könne — wo ſie alſo ſchon ein Aeußerliches geworden und zwar wiederum ein ſolches, das Gebildete verleugnen; ferner, daß die Frauen, weil das höhere Bewußtſeyn

Digitized by Google

bei ihnen in der Empfindung ſey, darum um ſo inniger und ausſchließender der Kirche anhangen, welches alles anzeigt, daß ſie eine Beſchränkung und Abſonderung, wenn nicht in euren Gedanken, doch in denen des Redenden iſt, alſo auch eine menſchliche Anſtalt, und von Menſchenhänden errichtet. — Wollte er aber ſagen: die Kirche auch ſo genommen, als Anſtalt nämlich, ſey doch eine nothwendige und ewige Idee, ſo ſcheint er mir hiemit den eignen erſten Aeußerungen zu widerſprechen. Denn es ſoll der Erdgeiſt auch im Einzelnen als das An-ſich der Menſchheit werden oder ſich erkennen; wie aber wäre dieß möglich, außer durch Zurückführung des allgemeinen Bewußtſeyns der Menſchheit auf das, was ſie in That und Wahrheit von Ewigkeit ſchon iſt; ich meine auf die vollkommene Freiheit und Einigkeit des Daſeyns, in welcher keine Schranke iſt, keine Ausſchließung und ſomit auch keine Kirche."

„Auch dieſes aber hat mir unverſtändlich geblinkt und faſt widerſprechend, daß, da der Redende — nicht ohne Beziehung auf ſeinen Vorgänger, wie mir ſchien — von dem Menſchen an ſich ſagte: es ſey kein Verderben und kein Abfall und kein Bedürfniß der Erlöſung in ihm, er von dem, was er die Kirche nennt, nämlich der Gemeinſchaft, durch die der Menſch an ſich dargeſtellt wird, daſſelbe ſagen müßte, daß nämlich durch die Exiſtenz der Kirche jenes alles ſchon als aufgehoben, weggewiſcht und getilgt, als wäre es nie geweſen, angeſehen werden müſſe, dennoch aber nachher von ihr geredet wird als von einem Mittel der Wiedergeburt, und geſagt, daß wir (die Einzelnen) wiedergeboren werden durch den Geiſt der Kirche. So iſt alſo die Kirche nicht die Darſtellung und Feier der ſchon hergeſtellten urſprünglichen Einigkeit, ſondern nur das Mittel zu ihrer Herſtellung, und ſetzt das Verderben und den Abfall voraus: Heil- und Sühnmittel ſind ihr Gefolge; weit entfernt die urſprüngliche Geſundheit der reinen von allem Gegenſatz freien Natur darzuſtellen, iſt ſie in der Gebrechlichkeit und Sündlichkeit befangen, und nicht mehr ewige Idee, ſondern zeitliches Mittel. — Wenn ihr mich aber nun dagegen zur Rede ſetztet, was ich ſelbſt dann ſtatt der Kirche wollen könnte, ſo würde ich ſagen:

Google

die öffentliche, allgemeine, im Geiſt- und Herzen eines Volkes lebende Religion, von welcher getrennt ſeyn zu wollen ebenſo thöricht wäre, als von der Nation ſelbſt getrennt ſeyn, oder der allgemein belebenden Luft entfliehen zu wollen, die uns alle umſchließt. Denn eben dadurch, daß ihr die Religion und was ihr Kirche nennt völlig von dem ſcheidet, ja ihm entgegenſetzt, was außerdem ein Volk als Ganzheit vereinigt, verwandelt ihr ſie in etwas Particulares und dem Gemeinſamen Widerſtrebendes, dem Sinn deſſen entgegen, der ſeine Gemeine mit demſelben Wort (ἐκκλησία) bezeichnete, womit ſonſt die ſichtbare und als ſichtbar ſich darſtellende Gemeinſchaft eines Volkes ausgedrückt wurde, wie der, welcher wohl der Sprache mächtig war und die Bedeutung der Worte kannte, es nicht durch Kirche, ſondern durch Gemeine verdeutſchte. Indem ihr nun dieſe Gemeinſchaft dem öffentlichen Verein entgegenſetzt, gebt ihr nicht nur zu, daß es für den von jenem ſich trennenden noch ein anderes Leben in und mit ſeinem Volke, durch die andere Gemeinſchaft, gibt, und machet ihm damit die Abtrünnigkeit möglich, ſondern auch ihr ſelbſt, eurer Gemeinſchaft, gebt ihr ein Verhältniß des Streits, und verwandelt die Ecclesia triumphans, die, durch ſich ſelbſt groß, verſchmähte gegen Ungläubige zu kämpfen und ſie damit anzuerkennen (da vielmehr, wer nicht völlig nichtig iſt, von ſelbſt in ihr leben wird), in die Ecclesia militans, aus der, weil auf ihrer Seite das Unrecht iſt, mit Recht endlich die oppressa wird. — Iſt es aber der Erdgeiſt oder der allgemeine, ihnen unbewußte Geiſt der Dinge, der ſich durch die Menſchheit offenbar werden ſoll; ſo muß dieſe bewußte Gemeinſchaft, welche ſich in der öffentlichen Religion ausdrückt, die Menſchen ebenſo frei vereinigen, wie jene urſprüngliche des Univerſums die Dinge vereinigte, ſo daß keine Eigenheit durch die des anderen unterdrückt wird, kein innerſtes Gefühl gegen das des anderen ſich zu ſträuben hat, welches das Grundgebrechen eurer Kirche iſt. Es ſoll, wie ihr ſelbſt eingeſtehen müßt, wenn ihr von dieſer Idee nicht willkürlich ablenken wollt, die Gemeinſchaft eine ſolche ſeyn, daß nicht das Subjekt mit dem Subjekt übereinzuſtimmen habe, welches unheilig iſt und den Haß gebiert, ſondern jeder mit dem gemeinſchaftlichen

Digitized by Google

Bande, das alles trägt und erhält und eben darum die Liebe iſt. Dieſes ſcheint auch der Gedanke des göttlichen Lehrers und der nachfolgenden Verkünder geweſen zu ſeyn, welche die Menſchheit als wahrhaft eins anſchauend und jede Scheidewand aufhebend, vorherſagten, es werde die Zeit kommen, da ihr Gott im Geiſt und in der Wahrheit anbeten werdet, da keine Satzungen mehr ſeyn werden, keine Prieſter und Leviten, ſondern Chriſtus, das heißt der lebendige Gott als Alles und in Allem."

Hat der Redner nun auf dieſe Weiſe das Ganze zu beleben geſucht, ſo bietet ſich die Bemerkung dar, wie er von den verſchiedenen Standpunkten doch immer zuletzt auf Eines gekommen, woraus der Glaube erwächst, daß alles Uebrige nur Spiel, dieſes aber das Wahre geweſen. Nicht aber glaubt er hiemit gegen den Verfaſſer des Werkes geredet zu haben; denn wer weiß, welche Gedanken der hegt, welcher ſelbſt nicht erſcheint, und der, wenn er die beſtimmten und wirklichen religiöſen Anſichten von Individuen unſerer Zeit mit ihren Gegenſätzen und Eigenheiten darzuſtellen die Abſicht hatte, eben durch den reinen Ausdruck ſubjektiver Denkweiſen am meiſten die Gewalt objektiver Darſtellung erprobt. Und wieder in den Geſichtspunkt der künſtleriſchen Einheit des mit äußerſter Feinheit ausgearbeiteten Ganzen zurücktretend, gibt er dem Verfaſſer daſſelbe unangetaſtet zurück, und mit deſto größerer Bewunderung, als der Verfaſſer der Reden über die Religion hiedurch bekundet, daß ihm das zierliche Maß wie die Kraft zu Gebot ſtehet.

Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer. Jena, 1808.[1]

Gegenwärtige Schrift wird sich, wir zweifeln nicht, bereits in den Händen aller befinden, denen Erziehung und Unterricht wichtige Gegenstände sind. Sie bekannt zu machen oder erst zu verbreiten, ist diese Anzeige nicht geschrieben; auch sind uns andere Blätter im allgemeinen Lobe derselben zuvorgekommen. Aber die Gründlichkeit der Ausführung und die dialektische Natur der Untersuchung selbst reizen, statt sich auf die bloße Anzeige zu beschränken, ein wissenschaftliches Wort darüber zu sprechen, und die Schrift eben von dieser Seite zu nehmen, durch welche sie sich von den gewöhnlichen pädagogischen Schriften unterscheidet.

Zuerst etwas von der historischen Beziehung derselben und ihrem Interesse für die Zeit. Vor ohngefähr dreißig Jahren, da ein unruhiger Geist der Veränderung, ein unbestimmter Ueberdruß des Vorhandenen sich zu zeigen anfing, und bei mangelnder Kraft zur Verbesserung von Grund aus alles im Einzelnen versucht wurde, sollte das Heil der Welt auf einmal durch eine Umwälzung der bisherigen Erziehungs- und Unterrichtsart bewirkt werden. Zwar der Geist der öffentlichen Anstalten war nicht so leicht und schnell, als die Verbesserer wünschten, auszutreiben; sie mußten sich daher auf Privatunternehmungen einschränken, und errichteten Anstalten auf eigne Hand, die, dem

[1] Aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung 1809, Nro. 13, 14, 15.

Digitized by Google

sentimentalen Treiben der Zeit gemäß, den Namen Philanthropine erhielten, der auf Armen- und Besserungshäuser oder auf Anstalten für Gebrechliche und Blödsinnige ebenso gut gepaßt haben würde. Inzwischen war mit diesen die neue Pädagogik zur Welt geboren, die alte, welche in obiger Schrift Humanismus genannt wird, mit der neuen oder dem Philanthropinismus in offenen Krieg versetzt; durch hundert Eingänge drang dieser zuerst in die häusliche Erziehung; in der öffentlichen brachte er wenigstens einen Zustand der Unruhe und des Schwankens hervor. Später erst, da niemand mehr sich dessen versah, erschien er in einem Staat, dessen mächtige Fortschritte zur Verbesserung längst die allgemeine Aufmerksamkeit erregt hatten, in neuer Gestalt und zum öffentlichen Unterrichtssysteme entwickelt: ein Phänomen, das viele unbegreiflich dünkte. Bei dem ungleichen Fortgange der Cultur in den verschiedenen Theilen Deutschlands war es zwar nichts Ungewöhnliches, daß, was in dem einen längst wieder aufgegeben war, in dem anderen erst fest zu wurzeln und zu blühen anfing. Aber eben durch dieses spätere Wiederaufleben traf der Philanthropinismus mit der allgemeinen philosophischen Bewegung zusammen, welche da, wo Mönch- und Pfaffenthum zwar der Materie nach schnell und leicht hinweggeschafft worden waren, die Form aber und das ganze Gepräge des Geistes, welches sie ertheilten, desto unvertilglicher haftete, eine neue Scholastik eigner Art erzeugen mußte, die um so barbarischer war, als eben dort das Studium des klassischen Alterthums seit undenklichen Zeiten daniedergelegen, und nie zu seinem wahren Zwecke sich erhoben hatte. Durch Verbindung dieser beiden Umstände mußte der Philanthropinismus eine für die öffentliche Erziehung, für die Freiheit des Geistes und die wahren Fortschritte der Bildung weit gefährlichere Gestalt gewinnen. Wir glaubten so viel über ein Phänomen bemerken zu müssen, das bei den gegebenen Umständen fast unvermeidlich sich zeigen mußte, und welches als ein nothwendiges zu begreifen viel besser war, als Absichten zu erdichten, die gar nicht stattfanden.

Abgesehen aber von jeder besonderen Beziehung hat der Streit beider Unterrichtssysteme ein allgemeines Interesse und eine rein

Digitized by Google

wiſſenſchaftliche Bedeutung. Weit entfernt, daß er in dieſem Sinn bereits geſchlichtet wäre, möchten wir ſagen, daß er noch gar nicht recht angefangen habe. Eine Menge Grundſätze, die mittelbar oder unmittelbar dem Philanthropinismus angehören, haben ſich in die entgegengeſetzten Syſteme eingeſchlichen. Wie viele, die jener ſogenannten Aufklärung — einer wahren Entgeiſtung der Nation nach dem Ausdruck des Verfaſſers (S. 18) — ſonſt ſich widerſetzt hatten, ſind ihrer Einwirkung ſelbſt nicht entgangen, und zeigen ſich jetzt erſt in der letzten Herzensmeinung einig mit ihr! Wo alles ſo unrein und gemiſcht iſt, da kann der wahre Streit noch nicht angefangen haben. Der große Scheidungsproceß des Guten und des Schlechten beginnt erſt jetzt; auch in der wichtigen Sache der Theorie des Erziehungsunterrichtes iſt er durch vorliegende Schrift erſt wirklich eingeleitet.

Oder ſoll etwa nur unbedingt das Alte wiederhergeſtellt werden, ein Mittel, wozu Mangel an ſelbſtſchaffender Kraft und Verzagtheit nach ſo vielem Mißlungenen jetzt allgemein greift? Nur jemand, der, ganz in die Schranken ſeiner Schule gebannt, nie einen freien Blick in die Weltzuſtände geworfen, könnte der Meinung ſeyn, daß, während alle Bedingungen des Lebens ſo mächtig verändert, die Forderungen der Welt an uns ſo ganz andere geworden, alle Verhältniſſe erneut oder in der Erneuung begriffen ſind, Unterricht und Erziehung allein der Umſchaffung nicht bedürfen. Ein einfacheres, eben darum kräftigeres, auf größere Grundſätze gebautes Syſtem der Erziehung iſt dringendes Bedürfniß. Die Schuld des Geſchehenen, der Schwäche des jetzt handelnden Geſchlechts und ſeiner Verirrungen, können, wenn man einmal auf Erziehung als eine Quelle derſelben zurückgehen will, doch wahrlich nicht die Neuerungsverſuche allein tragen; wo hat denn die alte Schule die praktiſch-großen Männer gebildet, deren die Zeit bedurfte? Hat, während jene nach einer flachen Gemeinnützlichkeit ſtrebten, dieſe nicht im Gegentheil immer mehr vom Leben ſich zurückgezogen, engherzig von Welt und allgemein-menſchlichem Wirken ſich losgeſagt? Am unerträglichſten aber dünkt, wenn das, was nicht einmal jenen ſchwachen Verſuchen

mit Erfolg entgegengewirkt, was ſich ohnmächtig gezeigt das Geringſte zu retten, unſerem Zeitalter wieder als Arzneitrank angeboten oder gar aufgedrungen werden ſoll. Auch dem dunkelſten Streben zur Veränderung liegt gewöhnlich ein richtiger, wenn ſchon nicht begriffener Inſtinkt zum Grunde. So war das oben erwähnte unbeſtimmte Verlangen nach etwas Neuem ein Vorzeichen der kommenden Ereigniſſe, das, beſſer verſtanden, dieſen ſelbſt eine andere Wendung geben konnte. Ein ſolches dunkles Gefühl hat auch die philanthropiniſch ſich nennenden Beſtrebungen, den Erziehungsunterricht umzuändern, geleitet. Unſere Sache iſt jetzt, es deutlich zu machen und zum Bewußtſeyn zu erheben. So zeigte dieſes Gefühl ſich als Streben nach dem Gemeinnützlichen ohne Einſicht, worin das wirklich Gemeinnützliche beſtehe. Uns ſollte dieß nun klar geworden ſeyn. Dem älteren Syſtem lag von Anfang mehr klare Einſicht und ſelbſt wiſſenſchaftliche Erkenntniß zum Grunde; aber hat ſich der urſprüngliche Sinn aus ihm nicht wie aus ſo manchen anderen Syſtemen verloren? Auch der Gedanke alſo, den Streit beider Unterrichtsſyſteme ſo zu führen, daß das relativ-Wahre eines jeden, gegenſeitig ſich berichtigend, das vollkommen-Wahre zum Produkt gebe, iſt ganz an der Zeit und einer wiſſenſchaftlichen Ausführung würdig.

Bei jeder Unterſuchung eines Streites, die beſonders eine Ausgleichung beabſichtigt, iſt die Auffindung des Grundgegenſatzes das Wichtigſte. Der für den gegenwärtigen Streit gefundene möchte ſo ziemlich für den Streit der ganzen Zeit gefunden ſeyn. Der Verfaſſer beſchäftigt ſich mit dieſer Aufgabe im zweiten Abſchnitt, der daher die Ueberſchrift: Wiſſenſchaftliche Begründung der Unterſuchung, führt. Das rechte Wort deſſelben meint der Verfaſſer zwar anfangs in den Begriffen von Animalität und Rationalität gefunden zu haben, die im Menſchen coexiſtiren ſollen; und in der That iſt der Gegenſatz weit genug, um recht viel auf ihn zurückführen zu können. Allein die ſpätere Bemerkung (S. 67), daß im Menſchen nirgends ein Punkt ſich aufzeigen laſſe, wo reine Thierheit anhebe, daß (S. 68) dieſe im Menſchen durch die Verbindung mit der Vernunft nicht nur (negativ)

Digitized by Google

aufgehört habe Thierheit zu ſeyn, ſondern etwas poſitiv-anderes geworden und ſelbſt geheiligt (S. 40) ſey, ſcheint zu beweiſen, daß für den Menſchen überhaupt dieſer Gegenſatz zu weit gewählt ſeyn möchte. Iſt im Menſchen die Thierheit bereits von der Geiſtigkeit durchdrungen, der Leib, wie der Verfaſſer ſagt, ein Tempel des heiligen Geiſtes, ſo iſt der Gegenſatz ſchon durch das Weſen des Menſchen als ſolchen aufgelöst; ein höherer und anderer muß hervortreten. Wir glauben daher dieſe Ausdrücke nicht ſtrengwiſſenſchaftlich, ſondern ohngefähr ſo nehmen zu müſſen, wie die anderen von Erde und Himmel, um Reales und Ideales zu bezeichnen. Vielleicht ſind ſie einer Nachgiebigkeit gegen das Gangbare zuzuſchreiben, die bei der Abſicht der Allgemeinverſtändlichkeit keinen Tadel verdient. Bekanntlich hat die Antitheſe von Thierheit und Geiſtigkeit in unſerer Literatur eine gewiſſe Popularität erlangt, indem ſie theils als polemiſches Mittel dienen muß (obgleich die Zeiten der Encyklopädiſten längſt vorüber ſind), theils darum unentbehrlich iſt, weil es ſonſt in manchen Syſtemen an einem Erklärungsgrund des Böſen und der Verderbtheit der menſchlichen Natur fehlen würde, den man da, wo er wirklich iſt, entweder nicht ſehen kann oder nicht ſehen will. Auf die nämliche Art erklären wir es auch, wenn als parallele Ausdrücke jener beiden die von Vernunft und Zweckverſtand gebraucht werden. Denn die eſoteriſche Meinung des überall ſcharf beſtimmenden und genau unterſcheidenden Verfaſſers kann es nicht ſeyn, daß uns der Kunſtverſtand mit den Thieren gemein ſey; etwas, das völlig die Begriffe von Menſchheit und Thierheit verwirrt. Die Kunſt, die vom Thiere ausgeübt wird, iſt in Anſehung ſeiner eine durchaus blinde, mit keinem Bewußtſeyn eines Zwecks verbundene; in ihm handelt ein anderes als es ſelbſt. Verſtand ſetzt Perſönlichkeit voraus, und zu einer Zeit, da leider von Menſchen ſo wenig überflüſſiger Verſtand gezeigt worden, thut es wahrlich nicht Noth, ihn freigebig den Thieren zukommen zu laſſen. Wir glauben alſo, um den wahren Sinn des Verfaſſers nicht zu verfehlen, uns beſſer an die freieren Ausdrücke des Gegenſatzes in folgenden Wendungen zu halten. „Dem einen Syſtem iſt der Menſch lauterer Geiſt, das Leben im Idealen ſeine einzig wahre

Digitized by Google

Beſtimmung. Nach dem anderen hat das geiſtige Leben keine Selbſtändigkeit, und das Schaffen und Wirken in der Sinnenwelt iſt die einzig ſichere Beſtimmung des Menſchen. Jenes verſchmäht alle Bildung für äußere Zwecke, alle Bemühung um die Mittel, welche zur Verwirklichung der Ideen in der Außenwelt nothwendig ſind; das andere hat gar nicht die Bildung des Geiſtes an *ſich*, ſondern die für bloß äußere Zwecke, zum künftigen Beruf und Fortkommen in der Welt, zur letzten Abſicht." Aber nur worin jene Mittel, oder, genauer zu reden, worin jenes — doch wohl ebenfalls poſitive — Princip beſtehe, durch deſſen Kraft der Menſch Ideen in der Außenwelt verwirklichet — darüber hätten wir die beſtimmte Erklärung vom Verfaſſer gewünſcht. Denn wenn etwa darunter wieder nur *Kenntniſſe* verſtanden werden, z. B. die ſogenannte Kenntniß der Welt, des Menſchen, der poſitiven Einrichtungen u. ſ. f. (S. 42), ſo geht uns der Gegenſatz unverſehens wieder verloren; wir bleiben auch damit nur in der Sphäre des Geiſtigen ſtehen.

Sollte der wahre hier allein zu ſuchende Gegenſatz nicht folgender ſeyn? — Der *Vernunft*, die als das Vernehmende und Allgemeine in Anſehung des Menſchen mehr den Charakter der Ruhe und Hingebung hat, kann bloß das Thätige, Selbſtwirkende, mit Einem Worte die *Perſönlichkeit* entgegengeſetzt werden. Jene, die Vernunft, beſtimmt an dem Menſchen überall nur ſeinen Gattungsbegriff, ſeinen allgemeinen Weſenscharakter; dieſe, die Perſönlichkeit, iſt es, nach welcher wir die beſondere Tüchtigkeit und Trefflichkeit des Menſchen ſchätzen, ſo daß z. B. ein vernünftiger Mann genannt zu werden (das Allgemeinſte, was von einem Menſchen ausgeſagt werden kann) ein faſt ebenſo zweideutiges Lob iſt, als das andere, ein guter Mann zu heißen, während dagegen Perſönlichkeit an und für ſich und ohne weiteren Zuſatz Lob erhält. In der That faſſen wir alle Tugenden und Eigenſchaften, welche der Menſch in kräftiger Verwirklichung der Ideen zeigt, unter dieſem Namen zuſammen. Außerdem iſt auch nicht zu leugnen, daß das ganze Streben des modernen Humanismus ganz auf die Cultur und unverhältnißmäßige Erhebung jener unperſönlichen Eigenſchaften ging, die perſönlichen aber als etwas Schlechtes und gering zu Schätzendes

Digitized by Google

bei Seite liegen blieben. Es iſt, als hätte Ein Schickſal die äußeren Ereigniſſe und die inneren Geiſtesrichtungen beſtimmt, als hätte alle Selbſtheit und Ichheit, nachdem die Nation ihre Perſönlichkeit längſt verloren, auch im Individuum mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden ſollen. Woher ſonſt im Inneren unſerer Nation jenes abſichtliche und bewußte Wüthen gegen hervorragende Individualität, und zwar als ſolche — woher die Unterdrückung aller Eigenthümlichkeit durch die Uniformirung des Unterrichtes, wogegen der Verfaſſer (S. 198 ff.) ſo treffende Worte redet, und durch welche die Auflöſung ins Allgemeine bei uns endlich bis zur ſubſtanzloſeſten Durchſichtigkeit gelangt iſt; nicht jener des Demants, die mit der größten Beſtimmtheit und Härte der Individualität beſteht, ſondern der haltungsloſen Luft? Woher, ohne ein ſolches Schickſal anzunehmen, wäre begreiflich, daß eine Philoſophie, die kräftiger als eine zuvor die Perſönlichkeit erhoben, ja zum allgemeinen Mittelpunkt gemacht, ihrem Urheber unter der Hand zu einer völlig anderen geworden, die jede Selbſtwirkung, jede eigne Thätigkeit des Menſchen nicht kräftig genug zu verdammen weiß? Woher ohne dieſes gänzliche Aufgeben aller Perſönlichkeit die Kleinmüthigkeit, welche frömmelnder Unvernunft, einer neuen deſto widerwärtigeren, weil philoſophiſchen, deſto verderblicheren, weil praktiſchen, Sentimentalität die Thür öffnet, und endlich auf alles eigne Denken, wie ſchon längſt auf das eigne Wollen, verzichten, den Quell der Weisheit im Nichtsthun oder — in den Kirchenvätern ſuchen heißt? Woher endlich die allgemeine Geringſchätzung der Gelehrten in Bezug auf Welt und Leben, als von dieſer entſchiedenen Unperſönlichkeit bei vermeintlich hoher Bildung, allſeitiger Humanität, ja ſogar Anpreiſung des Alterthums, deſſen Muſter eben durch die Vereinigung der höchſten und allgemeinſten Bildung mit der beſtimmteſten Perſönlichkeit unſere Bewunderung erregen? — Mag es ſeyn, daß kein Philanthropiniſt den Gegenſatz ſo gedacht (die verkehrteſten Mittel zur Heilung des Uebels haben ſie auf jeden Fall ergriffen); dennoch kann das wahre Wort des Gegenſatzes nur dieſes ſeyn, denn die Einwendung, daß Erweckung und Bildung der Perſönlichkeit der ſittlichen Erziehung anheimfalle, und

Digitized by Google

also bei der Frage nach dem höchsten Zwecke des Unterrichts nicht in Betracht komme, wollen wir niemanden zutrauen. Auch unsere Meinung ist, daß ohne Freiheit des Willens im eigentlichen und wörtlichen Verstande Persönlichkeit ein Unding sey, aber wenn Selbständigkeit und schaffende — das, was nicht ist, hervorbringende — Kraft der allgemeine Charakter der Persönlichkeit ist, wenn Entschiedenheit, Sicherheit, Gegenwart des Geistes im besonderen Fall ihre bestimmtesten Merkmale sind, so ist einleuchtend, daß nur selbstgeschaffene Begriffe, nur diejenige Sicherheit der Grundsätze, welche aus einer völlig durchgebildeten Weltansicht entspringt, zu der jeder von jedem Punkt aus gelangen und geleitet werden kann, nebst Freiheit von Vorurtheilen (worunter hier alle beschränkenden Meinungen verstanden werden) wahre Persönlichkeit geben und die Art sowohl als den Stoff ihrer Aeußerung bestimmen. Darum eben läßt sich zweifeln, ob von dem Unterricht je für sich geredet werden könne, da er ein wesentlicher Theil der Erziehung ist, und beide zusammengenommen erst die wahre Kunst der Menschenbildung ausmachen.

Nach der Erkenntniß und Bestimmung des Gegensatzes ist, das Princip der Entscheidung oder Ausgleichung zu finden, das Wichtigste. Das richtige Princip für den vorliegenden Fall glauben wir bei dem Verfasser schon im ersten (historischen) Abschnitt in den Worten (S. 33) zu finden: „Ein anderer Geist, dem jener der Aufklärung als bloßer Vorläufer Platz gemacht hat, ist mit der Wiedererweckung des ächten philosophischen Denkens unter uns erschienen. — Dieselbe merkwürdige Reform, welche das Ideale wieder zu der Ehre, Realität zu seyn, hervorgerufen hat, ist in dem ganzen Umfang unserer Bildung, in Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Religion, in allen Zweigen des Thuns und des Lebens sichtbar. — Die Idealität der Wahrheit und die Wahrheit des Idealen wird immer allgemeiner und lauter anerkannt, die Stimme derer, die jene Ueberzeugung höhnen, immer heimlicher und schwächer." Irren wir uns, oder wäre an Deutlichkeit gewonnen worden, wenn der Verfasser diesen Gesichtspunkt auch zu Anfang des zweiten Abschnitts festgehalten hätte? Denn wenn dort der

Digitized by Google

Grundfehler beider Syſteme in die Einſeitigkeit geſetzt wird, indem der Humanismus von den zwei Seiten der menſchlichen Natur nur die geiſtige, der Philanthropinismus nur die thieriſche ins Auge gefaßt habe, ſo müßte alsdann das Rechte ſchon dadurch hervorgehen, daß beide Seiten nur zugleich oder vereinigt ins Auge gefaßt würden, welches der Verfaſſer (S. 67) ausdrücklich leugnet, und was auch dem Geiſt ſeiner ganzen Anſicht widerſtreitet. Iſt aber der Streit nicht durch Verbindung zu entſcheiden, ſo liegt auch der Grund des Uebels nicht in der Einſeitigkeit der Reflexion — in dem Sehen der einen ohne die andere Seite —, ſondern vielmehr darin, daß zwei Seiten geſehen wurden, ein Gegenſatz geſucht, wo keiner war — in der Annahme, daß es eine geiſtige Thätigkeit gebe, die nicht zugleich real, und eine reale, die nicht zugleich geiſtig wäre. Dieſen Grundfehler haben beide Syſteme gemein, und die vom Verfaſſer angegebene Einſeitigkeit iſt erſt eine Folge deſſelben. Der Verfaſſer, der überall mit logiſcher Genauigkeit zu Werke geht, wird uns dieſe für die Klarheit der Entſcheidung wichtige Bemerkung nicht als Sylbenſtecherei auslegen. Daß er ſich auf die angegebene Art ausgedrückt, daran hat ohne Zweifel nur die gewählte Bezeichnung des Gegenſatzes Schuld. Denn zwiſchen Rationalität und Animalität als ſolchen iſt allerdings ein vollkommener Gegenſatz. Wo dieſe iſt, kann jene eben darum nicht ſeyn, und umgekehrt wo jene iſt — verſteht ſich als perſönliche Rationalität, nicht als die allgemeine, die freilich in jedem Stein und Thier iſt — muß dieſe, die Animalität, aufgehört haben, und in ein Höheres verklärt ſeyn. Daß der Humanismus, der ausgeartete nämlich, wie ihn der Verfaſſer an mehreren Stellen ſchildert, dieſen Gegenſatz ſo gemacht, iſt freilich unleugbar; wenn er aber das Animaliſche, als das vermeintlich böſe Princip, herabzuſetzen und zu ſchwächen, das andere dagegen zu erhöhen ſuchte, ſo lag der Fehler nicht in dieſer, nach der Vorausſetzung vielmehr lobenswerthen Einſeitigkeit, ſondern in der Annahme, daß im Menſchen, wo offenbar ein höherer Kampf beginnt, die Geiſtigkeit ihren Gegenſatz in der Thierheit habe. Der alte und ächte Humanismus kannte dieſe moderne Polemik gegen den Animalismus keineswegs, und wußte dieſen überhaupt mit

Digitized by Google

mehr Geiſtesfreiheit zu nehmen, wie die wohlfürſorgenden Stiftungen für Leibesnahrung und Nothdurft der Studirenden beweiſen — ebenſo viele Denkmäler der alten Pädagogik, dergleichen, ſeines Namens ohnerachtet, der Philanthropinismus keine aufzuweiſen hat, der nur ſeine Verwalter zu bereichern diente —, wie ferner die Sorge für Bildung körperlicher Kraft und Gewandtheit auf unſeren Univerſitäten beweiſt, wo ſeit den älteſten Zeiten Meiſter in allen Leibesübungen angeſtellt ſind, welche erſt ein Pedantismus neuerer und trübſeliger Art zu verſcheuchen Miene gemacht hat. Wir wenden die obige Bemerkung gleich auf die Entſcheidung der allgemeinſten Streitpunkte über den Zweck des Erziehungsunterrichts an, wovon der Verfaſſer zu Anfang des dritten Abſchnitts handelt. Der erſte iſt, ob jener Zweck in der Bildung des Geiſtes an ſich, oder in der Bildung und Vorbereitung zum künftigen Beruf beſtehe? Der Fehler beider Syſteme liegt auch hier nicht in einer Einſeitigkeit der Reflexion auf die eine oder andere der jenen beiden Zwecken entſprechenden Thätigkeiten, ſondern in der Einſeitigkeit des Begriffs von einer jeden; in der Annahme, daß geiſtige und Berufsthätigkeit überhaupt reell unterſcheidbar ſeyen. Das nämlich war die mit Triumph vorgebrachte Weisheit, daß die höchſte intellectuelle Bildung für das eigentliche Leben unnütz, und daß die wahrhaft praktiſche Thätigkeit eine von der ideellen gänzlich unabhängige ſey. Auch dieſe Meinung hatten wieder beide Theile gemein. War ſie gleich ein Produkt der modernen Aufklärerei, ſo ſtimmte der große Haufen der Humaniſten doch willig mit ein. Wer bekannte lauter als ſie ſelber die Unfruchtbarkeit der Ideen für das Leben und die Unnützlichkeit aller Speculation? Eine Behauptung, die ſie bald wahr machten. Denn eben indem ſie die Wiſſenſchaft mehr und mehr zu dem Bedürfniß des Alltagsgebrauchs herabzogen, oder in eine völlig unfruchtbare Gelehrſamkeit verwandelten, gingen in ihr die Ideen, und damit alle praktiſche Kraft aus, ſo daß ihr das Leben in Kurzem über den Kopf gewachſen war. Die wenigen, die jene reine und unbedingte Liebe der Wiſſenſchaft um der Wiſſenſchaft, der Ideen um der Ideen willen, welche die früheren Zeitalter erhoben hatte, noch in ſich empfanden,

Digitized by Google

zogen sich freiwillig oder gezwungen von Welt und Leben zurück. Die ächten Jünger jener Meister aber waren entweder für das praktische Leben wirklich gründlich verdorben, oder zwar gemeinnützlich und flach genug gebildet, aber durch ihre Ideenlosigkeit unfähig, selbständig in die Zeit, die ihnen zu groß war, einzugreifen. Um die Verwirrung zu vollenden, wurde dieser endlich allgemein gefühlte Mangel praktischer Kraft dem wahren Humanismus zugeschrieben, und dem Uebel durch eine noch vollkommenere und weitere Ausführung des Philanthropinismus zu steuern gesucht. Des ächten, freilich schon uralten, Humanismus Meinung war: Wissenschaft und geistige Bildung seyen das Salz der Erde; zum Verfall eile ein Volk, wenn entweder das Salz dumm, d. h. die Weisen unfähig würden zu regieren, oder umgekehrt mit der Dummheit gesalzt würde, d. h. die Unweisen regierten.

Auf diese Ueberzeugung, welche die Kraft voriger Jahrhunderte war, das unsrige zurückzuführen, strebt mit Würde und Ernst die vorliegende Schrift. Sie entscheidet unbedingt für den (richtig verstandenen) Humanismus, offenbar nur in der angegebenen Voraussetzung. Die behauptete Identität ist nämlich nicht etwa als Gleichheit zu verstehen — Begriffe die jeder genaue Sprachgebrauch, jede Logik unterscheiden lehrt —; der Sinn ist, daß das Positive beider Thätigkeiten ein und dasselbe, der Nerv praktischer Thätigkeit selbst die geistige sey. Jeder Gegensatz, in dem sich findet, daß das eine (richtig verstanden) das andere begreift, dieses also das Begriffene von jenem ist, muß nach dem Princip der Unterordnung entschieden werden. Eben dieses ist das durchgängig vom Verfasser Angenommene. Kein Wunder also, daß der Humanismus überall entschieden Recht behält, und es bedurfte deßhalb keiner Versicherung von Unparteilichkeit (S. 74). — „Wer für das Unbedingte gebildet ist, sagt der Verfasser S. 101, der ist allein eigentlich gebildet, und bringt Bildung auch zum Bedingten mit. Wer eine andere Realität als die der Erde kennen, und eine höhere Bestimmung seines Lebens glauben gelernt hat, für den hat das Leben einen ganz andern Ernst als den der Noth. Nur dieser macht kleinlich und gemein, der andere erhebt den Menschen." — „Dem Blick,

Digitized by Google

der an Gegenſtänden der Innenwelt ſich geübt hat, wird auch die Dinge der Außenwelt zu durchſchauen weit eher möglich ſeyn, als dem, der ſich mit noch ſo viel Sachen, d. h. Aeußerlichkeiten, abgegeben hat.“ — Auch umkehren läßt ſich eben deßwegen die Ordnung nicht; denn die bewegende Kraft des Aeußeren liegt ſelbſt im Inneren. „Das Sehenswerthe an der Erde — auch in den Weltereigniſſen, ſetzen wir hinzu — iſt ſelbſt das Unſichtbare.“ Wer nun hiegegen die jetzige Geſtalt der Welt, die Verworrenheit und Verwickelungen der Staatsgebäude u. ſ. w. ſtellen wollte, vergäße, daß dieſe Geſtalt ſelbſt die Folge jener Trennung des Lebens von dem einzig belebenden Princip iſt. Daß bei der Frage, was ſeyn ſolle, auf den lebendigen Staat gerechnet werde, nicht auf den todten, verſteht ſich doch wohl. — Wie war es denn möglich, daß in dem römiſchen Freiſtaat der nämliche Mann die Dienſte des Krieges in der Jugend, das Amt des Richters bei anfangender Mannheit, das eines Verwalters öffentlicher Einkünfte in reiferen Jahren, endlich das Ruder des ganzen Staates in Frieden und Krieg führen, der nämliche zugleich Oberhaupt des Gemeinweſens zu Haus und ſiegreicher Feldherr an der Spitze der Heere ſeyn, und zuletzt im Alter noch den Muſen und der Philoſophie leben konnte? Eine nothwendige Idee iſt es (man ſehe S. 95), daß die Berufsthätigkeit (worunter wirkliche Thätigkeit, nicht knechtiſche oder bloß mechaniſche Arbeit verſtanden wird) eine fortgeſetzte Ausübung der Humanität, eine fortgehende Bildung und Steigerung der geiſtigen Kraft an dem widerſtrebenden Stoff der Wirklichkeit ſey; eine Idee, die, wenn auch auf kurze Zeit, doch in einzelnen glücklichen Staaten, häufiger im öffentlichen Leben großer, ihr Zeitalter beherrſchender Menſchen ſich verwirklicht gezeigt hat. Die den Staat immer nur als Mechanismus angeſehen, denen ſein poſitiver Begriff, die umfaſſendſte Darſtellung der Ideen in der Wirklichkeit zu ſeyn, nie klar geworden iſt, mögen auf jede Berufsthätigkeit verächtlich herabſehen. Sind aber auch in menſchlichen Dingen nur Ideen das lenkende, ordnende und wahrhaft ſchaffende Princip, ſo muß die geiſtige Bildung, ihrer Allgemeinheit unbeſchadet, unmittelbar Bildung für das Leben ſeyn,

Digitized by Google

und von dieſem nicht ſowohl abziehen, als die höchſte Kraft deſſelben und das wirkſame Principium ſeiner Veredlung erwecken.

Ein anderer vom Verfaſſer erwähnter Gegenſatz iſt, daß Erwerbung beſtimmter Kenntniſſe dem einen Uebung des Geiſtes an ſich, dem andern als Hauptzweck erſcheint. Von einem wahren Gegenſatz kann nun hier vollends nicht die Rede ſeyn, da Geiſt und Kenntniſſe ſich wie Seele und Leib verhalten; nur was höher ſey, was untergeordnet, was Zweck und was Mittel, kann die Frage ſeyn. Selbſt der Philanthropinismus iſt doch kaum für ſo blind anzunehmen, daß er die Kraft, wodurch alles bewegt wird, geringer achten ſollte als die zu bewegende Maſſe. Eher hat der moderne Humanismus durch den zu großen auf Kenntniſſe als ſolche gelegten Werth Gelehrſamkeit und ausgebreitetes Wiſſen in übeln Ruf gebracht, indem freilich Verſtändniß der Sprachen, genaueſte, aus allen Geſchichtsbüchern geſchöpfte Kenntniß der Welteregniſſe ohne befeſtigtes Gemüth und ſelbſtändigen Geiſt vor den falſcheſten Urtheilen und den gröbſten Mißgriffen nicht ſchützen konnte. Gewöhnlich wird indeß jener Gegenſatz näher beſtimmt, ſo daß Ideen und praktiſch brauchbare oder gemeinnützliche Kenntniſſe, Uebung der contemplativen, Ideen erzeugenden Kraft an geiſtigen Gegenſtänden und Uebung der materiellen Thätigkeit an bloß materiellen Dingen einander entgegenſtehen. Schelten wir die Nützlichkeitsforderung doch nicht zu unbedingt! Wer dem Menſchen nützen kann, erfüllt ſicher den Zweck der Natur, indem wir in jenen humanen Gedanken einſtimmen dürfen: wozu all' der Apparat von Sonnenſyſtemen, Milchſtraßen und Nebelſternen ſeyn würde, wenn nicht endlich irgend ein vernünftiges Weſen des Daſeyns ſich freute! Da aber die Menſchengattung zur Einheit geſchaffen iſt, und der Einzelne nur als Glied eines kleineren oder größeren Ganzen ſeinen wahren Lebensvortheil finden kann, ſo iſt, wenn vom Nützlichen die Rede iſt, zuletzt alles auf das Ganze zu beziehen, und nur das wahrhaft gemeinnützlich zu nennen, was nicht einzelnen, und wären es noch ſo viele, ſondern dem Staat, dem Volk als ſolchem nützt. Ganz im Gegentheil hat die letzte Zeit gerade das gemeinnützlich genannt, was nur dem Einzelnen frommt. So, um bei einem der

Digitized by Google

nächſten Beiſpiele ſtehen zu bleiben, wird durch die Erfindung der Vaccination wohl manches einzelne Leben gerettet, einzelnen Vätern, einzelnen Müttern Leid und Schmerz abgewendet; aber was hat der Staat als ſolcher davon? Daß die Population dadurch vermehrt werde, iſt zweifelhaft, ſolange man nicht weiß, ob der Tod ſeine Beute nicht auf anderem Wege holt, da ihm dieſer abgeſchnitten iſt; daß vermehrte Population für jeden Staat unbedingt wünſchenswerth ſey, iſt ebenfalls nur eine ſeichte Behauptung neuerer Zeit; beides aber zugegeben, ſo beſteht ja der Staat nicht in der Population, noch durch ſie, und ohne Sitten und Religion wird jedes vaccinirte Volk zu Grunde gehen, wenn mit dieſen das unvaccinirte ſeine Freiheit und Ganzheit behauptet. Der Staat ſelbſt iſt eine geiſtige Idee, alſo können auch nur geiſtige Ideen gemeinnützlich heißen; alles andere iſt nur Mittel und hat nur Werth, wenn es zum Werkzeug von Ideen dient. Demnach können Ideen und Gemeinnütziches überhaupt nicht in Gegenſatz geſtellt werden, und die es thun (wie es denn noch immer von der Mehrheit geſchieht), wiſſen und verſtehen nicht, was gemeinnützlich heiße. War aber in jenem Streit gleich anfangs nur vom Privatnützlichen die Rede, ſo verdient die Frage: was höher ſtehe, dieſes oder Ideen, gar keine Antwort. Wer ſo fragt, könnte auch zweifeln, daß dem Volk der Deutſchen, z. B. ein großer Geſetzgeber, ein Solon, ein Lykurg, ein Moſes ſogar, menſchlicher Weiſe zu reden, weit heilſamer geweſen wäre, als alle Erfinder von Sparöfen, Spinnmaſchinen oder Runkelrübenzucker. — In der andern Entgegenſetzung, zwiſchen Uebung der contemplativen Kraft an rein geiſtigen, und Uebung der materiellen an rein materiellen Gegenſtänden, kann unter der letzten die materiell-*erkennende* gemeint ſeyn, dann kommt dieſer Gegenſatz auf den vorigen zurück; es iſt nicht zweifelhaft, welche die wichtigere, ja welche die unbedingt wichtige iſt, diejenige nämlich, welche ein Ganzes als ein Ganzes zu faſſen vermag, die Kraft der Ideen und der Totalität. Iſt aber unter materieller Kraft die *handelnde* zu verſtehen, und die Rede davon, daß, nach dem Ausdruck des Verfaſſers, der Menſch nicht bloß zur Vernunft geweckt, ſondern auch dieſe in Werk und That äußerlich darzuſtellen

Digitized by Google

befähigt werden ſolle, ſo ſtoßen wir, da alle Befähigung nur perſönlich ſeyn kann, wieder auf den Grundgegenſatz zwiſchen Bildung zur Vernunft und Bildung zur Perſönlichkeit. Aber alles, was den Geiſt bildet, was ihn wahrhaft frei macht und erhebt, das bildet und erhebt auch die Perſönlichkeit. Durch nichts wird ſie gewiſſer niedergedrückt, als durch dunkle, verworrene Begriffe, durch ein Uebermaß ungeordneter Kenntniſſe; daher es nichts Seltenes iſt, den Mann von wenigen Begriffen mehr Gegenwart des Geiſtes und Beſtimmtheit im Handeln zeigen zu ſehen, als den, der es mit vielen Kenntniſſen doch weder zur Klarheit noch zur Einheit der Anſicht gebracht hat. Man ſcheint daher bei denen, welche einſt im eigentlichen Sinne Verwirklicher von Ideen ſeyn ſollen, nur die Wahl zu haben, ſie entweder zum Höchſten der Bildung, zur kräftigen Ueberſchauung des Ganzen, mit beſtimmter Erkenntniß des Einzelnen verbunden, zu führen, oder ſie, nach Art der Philanthropiniſten, mit wenigen in der Nähe liegenden, völlig nüchternen Begriffen auszuſtatten. Denn was in der Mitte liegt — die nicht durchgeführte Bildung, die nicht völlig gewonnene Klarheit über Punkte, die ſonſt beſſer geruht hätten — eben das, was unſere moderne Erziehung und Lehre gewöhnlich liefert, iſt das ganz Untaugliche und Verderbliche. Nur diejenigen Grundſätze und Begriffe, welche bis zur unwiderſtehlichen Klarheit für den Verſtand gelangt ſind, nehmen auch von unſerer Perſönlichkeit Beſitz, und hören auf allgemeine Begriffe und Grundſätze zu ſeyn, indem ſie unſere eignen und individuellen werden; ohne dieſes Perſönlichwerden aber ſind die höchſten Grundſätze der Vernunft, die erhabenſten Ideen des Verſtandes nur tönendes Erz und klingende Schellen. Hieraus folgt wohl, daß eine kräftige und durchgeführte theoretiſche Bildung — nicht als das Einzige, aber als Erſtes und Vornehmſtes und als Grundlage jeder andern — das einzig rechte Heilmittel unſerer Nation ſey. Sonſt war der religiöſe Glaube, der verſchwunden iſt, ihr inneres Band; zurückgehen läßt ſich nicht, nachdem einmal die Bahn freier Erkenntniß betreten iſt, nur durchgeführt kann die begonnene That Einigkeit, Feſtigkeit, Gewißheit, Glauben wiedergeben. Preis und Dank verdient daher der Verfaſſer, der ſich

Digitized by Google

der rein geiſtigen Bildung ſo mannhaft annimmt, der dem Volk, deſſen einzige Bildungszeit die Schule iſt, den religiöſen Unterricht rettet, die Beſchäftigung mit dem ſogenannt Nützlichen, durch welche das Kind ſchon die Laſt und Hitze des kommenden Lebens zum voraus empfinden ſoll, abzuwehren trachtet, denen aber, die innerer Beruf zu künftigen Vertretern und Verwaltern der Humanität weiht, die Selbſtändigkeit einer freien und reingeiſtigen Bildung zu erhalten ſucht.

Wir glauben durch das Bisherige die herrſchende Idee und Grundtendenz dieſes Werks herausgehoben zu haben, welches die weſentliche Pflicht einer Anzeige iſt. Kürzer können wir uns über die mehr ſpeciellen Streitpunkte faſſen, und faſt auf den bloßen Auszug beſchränken. Der erſte betrifft die Unterrichts-Gegenſtände, und zwar zunächſt die Zahl derſelben. Ausdehnen wollte ſie beſonders die neuere Unterrichtsweiſe, als müßte von jedem ſoviel möglich alles gewußt, das, was Aufgabe der ganzen Gattung iſt, oder wonach nur wenige Auserwählte die Hand ausſtrecken dürfen, durch jedes Individuum erreicht werden. „Die Bildung (die allgemeine öffentliche) kann dem Hauch eines Gartens verglichen werden, der dem ſtillen Leben der verſchiedenſten einzelnen Blumen entſtrömt, jeder einzelnen als erhöhtes Labſal zurückkehrt. Woher ſoll nun Bildung kommen, wenn wir alle das ſtille, eigenthümliche Leben fliehen, individuelles Seyn und Wirken unſerer nicht würdig achten, Vertheilung und Auflöſung unſerer Kraft ins Unbeſtimmte, Allgemeine für unſere wahre Beſtimmung halten?“ — Iſt nicht Abrichtung zum Beruf, iſt Bildung des Menſchen an ſich unmittelbarer Zweck, ſo iſt im Allgemeinen gewiß keine große Ausdehnung der Unterrichtsgegenſtände erforderlich; unbedingt nothwendig für alle iſt auch in materieller Beziehung nur die Kenntniß der Ideen, beſonders der religiöſen und ſittlichen; für die, welche der freien Bildung längere Zeit widmen können, iſt die Ausdehnung freilich größer; aber eben dieſe ſind vor allen heilig zu halten; alles, was bloß willkürlichen Zwecken dient, ſey vom eigentlichen Erziehungsunterricht, der, weil er dieß iſt, jedem ſpeciellen, auch dem Fachunterricht entgegenſteht, ausgeſchloſſen. — Was die Art der Gegenſtände betrifft, ſo zeigt der

Digitized by Google

Philanthropinismus (wohl auch der moderne Humanismus) vom Geistigen überhaupt bloß negative Begriffe. Geistig ist ihm das dem Räumlichen, Körperlichen Entgegengesetzte — etwas Eigenthümliches, Positives hat der Geist nicht; sein Bestes sind Begriffe, d. h. Abstraktionen des Körperlichen, woher denn das Geschrei nach Anschauung, deßgleichen, daß unter den (barbarisch sogenannten) Realien nur körperliche Dinge gemeint werden. Ist denn der Geist nicht zum wenigsten ebenfalls ein Reales, und hat er nicht außer der Körperwelt sich selbst zum Objekt, und eben damit Begriffe von reingeistiger Art, über beiden aber noch das, worin Natur und Geist ihre gemeinschaftliche Wurzel haben, das Absolute, dessen Begriff den höchsten Kreis geistiger Gegenstände bezeichnet? Was setzt denn nun dem der Philanthropinismus entgegen? Er will neben die leeren Formeln innerer Abstraktionen todte äußere Anschauungen setzen, und meint eine Einseitigkeit durch die andere zu bessern. Weit gefehlt; vielmehr soll in beiden Gebieten — dem der Ideen und der Sachen — Begriff und Anschauung sich durchdringen; und da in Ansehung der Ideen diese Einheit nur darstellbar ist durch Wort und Rede, besonders sofern sie Kunst ist, so sind Sprache und Rede auch an und für sich ein wahrhaft geistiger Unterrichtsgegenstand. Die Sprachfeinde kannten von geistigen Gegenständen keine andere Darstellung als die einer schulgerechten Definition, nicht die unmittelbare, Leben anregende Erscheinung. „Die Sprache ist die Erscheinungsform des Geistes, sein unmittelbarer Leib; in ihr stellt er dar für sich selbst und andere, nicht nur sich selbst, sondern auch was höher und niedriger ist als er selbst. Durch das Wort wird die körperlose Idee verkörpert und fixirt, die geistlose Sache vergeistiget und beweglich gemacht.“ Der Unterricht knüpft sich deßhalb nicht nur nothwendig an das Wort an, selbst da, wo die Sache nicht vorgezeigt werden kann, sondern auch das Wort selbst und seine Form zum Gegenstand des Unterrichts erhoben, ist so wenig Wortkram, daß man vielmehr behaupten darf, der schlechteste Sprachunterricht rege noch immer mehr Geist an als der bloße Sachunterricht. — Unleugbar ist nun, daß die Natur selbst durch verschieden ausgetheiltes Talent,

Digitized by Google

eingepflanzte Neigung u. ſ. w., in Bezug auf Geiſtiges und Materielles, eine Trennung der Individuen gemacht zu haben ſcheint, daß das eine mehr für Gegenſtände der erſten, das andere mehr für Gegenſtände der andern Art geſchaffen ſcheint. Dieſe Verſchiedenheit des inneren Berufs — aber auch nur dieſe, nicht der willkürlich angenommene äußere — kann dann auch eine Theilung des Unterrichts zuläſſig, ja nöthig machen, damit nicht das geiſtigere Talent mit materiellen Gegenſtänden gequält werde (wie die Klage von den philanthropiniſtiſchen Lehranſtalten erſchallt, daß die talentvollſten Schüler ihre Zeit mit Zählen und Betaſten von Steinen, Kräutern und dem übrigen rohen Stoff zubringen müſſen), noch das materiellere (wie vielleicht auf den humaniſtiſchen Schulen) mit bloß geiſtigen Dingen. Weit beſſer wird dieſe förmliche Theilung ſeyn als der neuere Verſuch, alles zu vermiſchen, und aus jedem Einzelnen einen Mikrokosmos aller Kenntniſſe und Vollkommenheiten machen zu wollen, womit nothwendig alle Beſtimmtheit der Individualität vertilgt werden muß. (Treffliche ſchon oben erwähnte Bemerkungen über dieſe Unterdrückung individueller Eigenthümlichkeit ſind hier eingewebt. — Die Individualität iſt zwar nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, aber doch ihre Baſis und gleichſam ihr Organ. Das mögliche Ideal der Bildung in einem Individuum iſt erreicht, wenn es mit einer herzhaften Weltanſicht (auf welche Art es nun dazu gelangt ſey) und aufgehellter, ſicherer Vernunft die entſchiedene Ausbildung desjenigen beſonderen Talents, derjenigen beſtimmten geiſtigen oder materiellen Anlage verbindet, die in ſeiner Individualität liegt. Alles andere iſt unnütz oder vom Argen). — Nur werde dann die materielle Beſchäftigung nicht bloß atomiſtiſch und mechaniſch-zergliedernd, wie bisher, getrieben, noch glaube man mit dieſer als der leichteren auch bei den für ſie wirklich Geſchaffenen den *Anfang* machen zu können. Denn entweder wird die Beſchäftigung wirklich leicht gemacht, nämlich durch Oberflächlichkeit: ſo iſt ſie Spielerei; oder ſie iſt klein bloßes Hin- und Herfahren an der Oberfläche, ſondern ein Eindringen in die innere Natur: ſo iſt es wahrlich leichter, das Geiſtige, an ſich Lebendige, als das ſcheinbar Todte geiſtig zu faſſen. Denn „die

Digitized by Google

Ideen, die sich in den Sachen darstellen, sind es eigentlich, die den Gegenstand des Unterrichts ausmachen, wenn er sich mit Sachen beschäftiget." Erst nachdem an rein geistigen Uebungen das geistige Auge erstarkt ist, und zugleich das Talent Zeit gehabt hat sich zu entscheiden, mag die Theilung vor sich gehen, doch so, daß der Zusammenhang beider Sphären und die organische Einheit aller Bildung dabei nie aus dem Auge verloren werde. Unnöthig ist diese Theilung bei denen, welche nur die nothwendige Menschenbildung erhalten können; nur setze man die letzte nicht als Volksbildung der freien als Gelehrtenbildung entgegen. Beider Unterschied ist nur der, daß jene sich auf Erweckung der wesentlichen, distinktiven Kräfte des Menschen einschränkt, diese das Ideal der Menschheit, d. h. die allseitige und harmonische Ausbildung aller Anlagen, vor Augen hat. Es soll keine Gelehrtenerziehung geben. Jede Berufsbildung ist unfrei; darin hat, ungetreu seinen Grundsätzen, der Humanismus gefehlt, daß er an die Stelle der unbeschränkt und absichtslos geistigen Bildung die absichtliche und beschränkte zum Gelehrten setzte. In einem besonderen Anhang zu dieser Abtheilung spricht der Verfasser noch ausführlicher über den hohen Werth des Sprachstudiums und der klassischen Philologie. Die Vorbringungen der Modernen werden mit der Gründlichkeit widerlegt, die man nach der bisher gezeigten Denkweise erwarten kann, und sinnreiche Bemerkungen (wie die S. 228 über Studium der alten Sprachen als Surrogat des mathematischen) wechseln mit begeisternden Darstellungen ab, wie die des hohen Sinns der Rede S. 222 ff., welche wir bedauern des Raums wegen nicht ausheben zu können.

Wenn Ideen zunächst durch die Form ihrer Darstellung objektiv werden, so muß auch beim Unterricht eine Rücksicht auf jene genommen werden. Diese Reflexion führt den Verfasser auf den Streit über die Urbildlichkeit des klassischen Alterthums für alle Zweige unserer Cultur und für alle Arten von Darstellung. Hier wünschten wir bloß einen Hauptbeweis hinweg, den der Verfasser für die Wichtigkeit des Alterthums von dem gegenwärtigen Zustande des Geschmacks und der Frevelhaftigkeit der Leserei hernimmt; ein Beweis, der doch nicht für alle

Zeiten gültig ſeyn kann, und der daher vom Verfaſſer wohl nur in der Abſicht geführt worden, auch ſeine Stimme über die Parteiungen in der Literatur abzugeben; doch wäre über das vorausgeſetzte Verhältniß der klaſſiſchen Literatur zu der unſrigen noch manches zu ſagen. Bis jetzt war es offenbar mehr ein negatives und einſchränkendes als poſitives begeiſterndes. Eigenthümliche Bildung müßte erſt allgemeiner verbreitet ſeyn, um die wahre Empfindung für das Alterthum vorausſetzen zu dürfen. Iſt es daher ſo verwerflich, wenn der Nation die hohle Claſſicität mancher Werke nicht mehr genügt, wenn ſie wieder auf ihr eignes, urſprüngliches Weſen zurückzugehen ſucht, wie es ſie aus den Werken urdeutſcher Kraft anſpricht, an welchen nur glatte Unwiſſenheit, deren ganze Kenntniß der Vorzeit aus dem gewöhnlichen Geſchwätz unſerer Compendien abſtammt, ekel und vornehmthuend vorübergeht. — Hellenen können wir doch nicht werden; unſere eigenthümliche Farbe müſſen wir behalten, wir ſelbſt bleiben. Wem von uns ſteht Shakeſpear nicht unendlich hoch über allen Nachahmern oder Nachbildnern griechiſcher Tragödie? — Herzerfreuend iſt des Verfaſſers Aeußerung: uns bleibe für Bildung des Nationalgeſchmacks (und wahrlich nicht bloß dieſes) noch etwas anderes zu thun, nämlich die einheimiſchen Geiſteswerke national zu machen. Von Mund zu Mund müſſe das Treffliche gehen, von Geſchlecht zu Geſchlecht fortgepflanzt werden. — Nur werde dazu das wirklich Nationale erwählt, das aus Herz und Geiſt der Nation Geborene; denn nie, man darf es wohl ſagen, nie war das in die Nation übergegangen, ihr Herz und Seele geworden, was nun freilich faſt allgemein die Geringſchätzung erfährt, von der der Verfaſſer (S. 236) ſpricht, und im Gegentheil das wirklich Nationale, wie Fauſt und Aehnliches, iſt doch wohl nicht bloß zur zweiten Lektüre (S. 236) gekommen. — Werde z. B. das Lied der Nibelungen unſer deutſcher Homer, das Nationallied, das in den Schulen geleſen, von der Jugend eingeſogen und in Saft und Blut verwandelt das Alter noch begeiſtere; anders wird es die Nachkommen ſtählen als die falſche Kraft oder die Tändelei der Dichter aus dem geprieſenen Zeitalter. Nur die durch Wiederberührung des altvaterländiſchen Bodens neugewonnene Originalkraft

Digitized by Google

wird uns auch den poſitiven Sinn für das Alterthum aufſchließen. Die eigne Gottheit erkennend, werden wir nicht mehr mit den fremden Göttern — buhlen (mehr war es doch nicht); kräftiger werden wir, als ſelbſt Kräftige, ſie erkennen, die alten Muſter nicht auf die bloße Form anſehen, um eine leere, froſtige Eleganz von ihnen zu holen, und Griechlein (Graeculos) zu bilden, keine Griechen — nicht ihren ſogenannten Schönheiten nachjagen, ſondern die ewige und untheilbare Schönheit ihrer Werke empfinden, und den verwandten Heldengeiſt aus ihnen einſaugen.

In Anſehung der Methode des Unterrichts werden folgende Punkte zur Sprache gebracht. Die empfohlene Erleichterung und Verſüßung des Lernens. — Ueberhaupt nicht auf die Luſt ſoll man die Arbeit ankommen laſſen. Arbeitſamkeit iſt eine Tugend des Willens, eine zweite Natur durch Uebung u. ſ. w. — Unzeitiges Univerſaliſiren des Unterrichts, unter dem Vorwand, den Lehrling gleich zur Ueberſicht der Gegenſtände in ihrem wechſelſeitigen Zuſammenhang zu gewöhnen. — Schwerer iſt die Gewöhnung zur Concentration auf Einen Gegenſtand, und dieſe die formelle Hauptaufgabe des Unterrichts; nur zu diffuſibel iſt ohnedieß der Geiſt. Anhäufung gerade macht zaghaft, wenn der Lehrling in keinem einzelnen Theile rechten Fortgang merkt. Nur gegen den Mißbrauch der Vereinzelungsmethode gelten die gewöhnlichen Beweiſe. — Unzeitiges Syſtematiſiren. — Dieſer Zug ſcheint faſt nur dem neueſten Philanthropinismus anzugehören. — Das Syſtem iſt Produkt einer vielfach geſteigerten Bildung; traurig, wenn, wie es faſt in der Regel geſchieht, die zuerſt darnach greifen, die noch nicht die unterſten Stufen zurückgelegt haben; noch trauriger und verkehrter, wenn dieſer Mißgriff in den öffentlichen Unterricht übergetragen wird. Der Verfaſſer zeigt, daß gerade ein ſolches Verfahren jene leidige Species leerer Köpfe vermehrt, welche die kläglichſte Unwiſſenheit mit nachgeſprochenen unverſtandenen Formeln vom Abſoluten u. dgl. bedecken, und die durch ihr thörichtes Weſen die Wiſſenſchaft ſelbſt beſchimpfen. — Das Allgemeine kann nicht gegeben werden; nicht lernen, nur finden läßt es ſich; nur erregen und anleiten kann der Lehrer zum Selbſtfinden. — Verkehrte

Digitized by Google

Entwicklung der Geisteskräfte, Streit, was eher und vorzüglicher zu üben, Gedächtniß oder Urtheilskraft. — Beide Methoden für den ganzen Umfang des Unterrichts, ausschließlich gewählt, wären fehlerhaft. Aber zu früh die schlummernde Kraft wecken, ist verderblicher noch, als die erwachende retardiren. Die sogenannten Verstandesübungen bestehen in einem bloßen Voranalysiren, wobei der Lehrling unthätig bleibt, während er bei Gedächtnißaufgaben sich selbst helfen, selbst Methoden erfinden muß. Die beste Uebung der Kräfte ist ihre Anwendung, ohne weitere Reflexion auf sie; besondere Urtheilsübungen setzen voraus, es werde sonst nicht geübt. In der natürlichen Stufenfolge der geistigen Thätigkeiten kommt das Analysiren keineswegs zuerst: die erste ist Auffassung des Einzelnen. Diese Anschauung genannt, muß von Anschauung der Anfang gemacht werden, d. h. das Kind muß lernen, ehe es räsonnirt. Aber das Nöthige zuerst, d. h. die geistigen Gegenstände. Uebung des Anschauens geistiger Gegenstände ist für die früheste Zeit eben Gedächtnißübung. Auch die Uebung des Urtheils muß am Geistigen angefangen werden; gleiche Gründlichkeit an Naturgegenständen überstiege die Fassungskraft des Kindes. Anschauung der Außenwelt in ästhetischer Rücksicht soll mit den Kunstübungen verbunden werden, die das moderne System mit Recht als einen Theil der freien Bildung zurückgefordert hat.

Der vierte Abschnitt des Werkes macht die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die verschiedenen Arten des Erziehungsunterrichtes. — Nur kurz berührt hier der Verfasser eine wichtige Frage, die sich durch das Vorige aufdrängt. Wenn der künftige äußere Beruf keinen Unterschied macht, soll denn des Lehrlings künftiges Verhältniß zu der Welt überall nicht beachtet werden? Immer bleibt doch die doppelte Seite des Individuums, da es einmal ein Selbstganzes und unabhängig ist, dann aber auch nur ergänzender Theil eines höheren Ganzen, des Universums, der Menschheit, seines Volks. „Wer ermißt denn aber, sagt der Verfasser, das Verhältniß, welches das Individuum zu dem unübersehbaren Ganzen hat? Wer kann sagen: dazu ist es bestimmt, zu nichts anderem. Läßt sich aber ein so bestimmter Punkt

Digitized by Google

nicht finden, ſo kann auch darnach dem Erziehungsunterricht keine feſte Richtung gegeben werden." Aber Ein beſtimmter Punkt läßt ſich doch angeben, der, daß es Mitglied dieſes und keines anderen Volkes ſeyn ſoll. Die Frage wegen einer Nationalerziehung konnte hier zur Sprache kommen; über Zuläſſigkeit oder Denkbarkeit einer ſolchen hätten wir gern den Verfaſſer gehört. Soll etwa alles auf die oben geforderte Anhänglichkeit an die Nationalliteratur gebaut werden, wie viele in Deutſchland jetzt meinen? — Die Hauptarten des Unterrichts ſind gegeben, erſtens durch die Verſchiedenheit der Geſchlechter (hiebei eine ausführliche Abhandlung des weiblichen Erziehungsunterrichts), zweitens durch die oben ſchon beſtimmte Artverſchiedenheit der Individuen des nämlichen Geſchlechts (wobei die bereits vorgekommenen Einſchränkungen und näheren Beſtimmungen wiederholt werden). Unter den zur freien Bildung Berufenen aber machen die für Geiſtesideen zu erziehenden den eigentlichen Stand der Gelehrten im höchſten und im weiteſten Sinne aus, da auch alle Staatsbeamten dazu gehören. Nicht dieſe oder jene Kenntniſſe gefaßt zu haben, genügt für dieſen Stand, ſondern die zuſammenhangende Ueberſicht von dem Syſteme des Wiſſens und eine univerſelle Kenntniß des Wiſſenswürdigſten aller Zeiten. Der Staat, welcher dem Gelehrtenſtande dieſe Univerſalität erläßt, oder wohl ſelbſt der Bildung deſſelben die Richtung ausſchließend auf die Brod- oder Berufswiſſenſchaften gibt, verliert früher oder ſpäter ſeine Stelle in dem Rang gebildeter Nationen, und hört auf thätiges Mitglied in dem geiſtigen Weltreiche zu ſeyn, worauf der Verluſt auch ſeiner äußeren Selbſtändigkeit nothwendig folgt.

Wir ſchließen mit einer allgemeinen Bemerkung. — Ein ausgeführtes Ideal des öffentlichen Erziehungsunterrichtes hat der Verfaſſer nicht aufſtellen wollen. Die Ausführung beſchränkt ſich auf jene Periode, die rein und ohne alle andere Abſicht der Entwickelung der Humanität als ſolcher geweiht iſt; die Periode des Schul-, dann des ſogenannten Gymnaſialunterrichts. Auch nicht ein unbedingtes Ideal; dazu hätte noch gar vieles andere vorher beſtimmt werden müſſen. Manches kann daher auch bloß bedingungsweiſe gelten. Der Verfaſſer hat den Zuſtand

Digitized by Google

einer gegebenen Zeit und Cultur vor Augen gehabt, aber für dieſen ſtellt er auch das Wahre, das einzig Rechte dar. Doch wir glauben unſere Achtung für das verdienſtvolle Werk beſſer durch die theilnehmende, ausführliche Anzeige bewieſen zu haben, als wir es durch jedes Lob könnten, deſſen es auch nicht bedarf. Möge es überall die erſprießlichſten Folgen haben! Möge es insbeſondere wirken zum Beſten des kräftigen, eigenthümlichen Volkes, an deſſen Bildung dem Verfaſſer der Einfluß auf öffentliche Erziehung bedeutenden Antheil gibt! Möge dieſem Volk, an dem ſo manche falſche Weisheit, welche die Zeit indeß vernichtet hat, glücklich vorübergegangen iſt, jetzt, da es in die ihm längſt von der Natur beſtimmte Stelle unter den Völkerſchaften Deutſchlands eingetreten iſt, die Wohlthat eines öffentlichen Erziehungsſyſtems zu Theil werden, bei dem es nicht die Erfahrungen anderer Völker an ſich wiederholen dürfe, das nicht nach irgend einer beſchränkten, alten oder neuen Anſicht, ſondern nach dem ewigen und alleingültigen Kanon freier und ſchöner Humanität gebildet, gleich weit abſtehe von dem Düſter früherer Zeiten und dem Dünkel einer halben, ihrem ganzen Weſen nach barbariſchen, und darum dorthin zurückführenden Aufklärung.

Ehrenpforte und Triumphbogen für den Theaterpräsidenten von Kotzebue bei seiner Rückkehr ins Vaterland. Mit Musik. Gedruckt zu Anfang des neuen Jahrhunderts. Ohne Druckort.[1]

Kotzebues Schicksal, an der russischen Gränze angehalten, und nach Siberien, dem Schauplatz eines seiner beliebtesten Stücke, selbst verpflanzt zu werden — so wie die darauf erfolgte Begnadigung und Rückkehr nach Petersburg mit den bekannten Umständen, wodurch sich die Geschichte wie ein wahrhaft Kotzebuesches Drama geendet hat — hat wohl in vielen, die davon hörten, verschiedene witzige Einfälle erzeugt — aber etwas der Art, wie die oben genannte Ehren- und Triumphpforte ist kein Einfall, es ist ein bleibendes und bestehendes Ganzes witziger Erfindungen aller Art, die sich immer zugleich in den eigensten Gedanken und den eigensten Formen gefallen, und sich zu einem Monument vereinigen, das, nicht nur für den Augenblick errichtet, auch dann noch als Vorbild und Muster wird genannt werden, wenn der Gegenstand, dem es gewidmet ist, zusammt seinem Schicksal längst vergessen ist. Die es nöthig finden, mögen zu dem gewöhnlichen Hülfsmittel der Ohnmacht greifen, und das schlechte Herz und die Bösartigkeit des Witzes, die durch dieses Werk hindurchschimmern, beklagen oder verdammen. Uns wird es erlaubt seyn, es aus dem höhern Standpunkte der Kunst anzusehen, und in unserm Theile zur wahren Würdigung desselben beizutragen, da es durch seine eigne innere Kräftigkeit,

[1] Aus der Erlanger Literaturzeitung 1801, Nr. 35.

Digitized by Google

den siegreichen Witz, mit dem es sich über seinen Gegenstand erhebt, ohne Zweifel von selbst sich durch die deutsche Lesewelt offne Bahn machen wird. Wir betrachten das Ganze als eine in der deutschen Literatur völlig neue, in vieler Rücksicht, vorzüglich aber von Seiten der Kunst und der Poesie bedeutende Erscheinung.

Den Anfang machen Sonette, wie man sie bis jetzt nur von Einem Dichter zu lesen bekommen hat — und in denen selbst die Kunst des Verf. zu einer neuen Potenz sich erhoben zu haben scheint. Man ist zweifelhaft, worauf man zuerst seine Aufmerksamkeit richten soll, ob auf die Vervollkommnung des Sonetts in dieser eigenthümlichen Form, der burlesken, die jetzt durch die ausgesuchtesten Reime (zum Theil rime strucciole, welche besonders in dem ersten Sonett einen schönen Effekt machen), jetzt durch eine absichtliche Verdrehung des Sylbenmaßes, z. B. im sechsten Sonett

Du scheust nicht mehr die Litteratur-Zeitung,

jetzt (und fast immer) durch die ergötzlichsten Wortspiele, durch Assonanzen, und was sonst von solchen Spielen die Sprache darbieten mag, sich ankündiget; oder auf die Kunst, mit der alle möglichen Umstände des vorliegenden Objekts und seiner Geschichte (die nun hintennach freilich als sehr günstig für den Dichter erscheinen) zur Hervorbringung der möglich belustigendsten Wirkung benutzt worden sind. Wir setzen statt aller andern das erste Sonett als Probe bei.

Von liederlichen Thränen giebt's nun Ferien,
Und niemand schwängert unsrer Bühne Musen:
Das Nationaltheater der Tunguſen
Geht Kotzebue zu bilden nach Siberien.

Apostel du, von England bis Hesperien,
Naiver Menschheit in gefallnen Busen!
Bald, als Parterr-versteinernde Medusen,
Bringst du uns Kamtschadalische Materien.

Zweiter Benjowsky! Bayard ohne Tadel!
Jenseit des Boreas nun kennen lerne
Das Land, wovon du prophezeit als Seher.

Rußlands Monarch ertheilt dir höhern Adel:
Zum Esel machten dich Geburt und Sterne,
Doch die Kibitke zum Hyperboreer.

Das zweite Sonett ist doppelt, deutsch und englisch, verfaßt und enthält eine Aufforderung an die Engländer, ihrem Dichter Kotzebue zu Hülfe zu kommen. Wir übergehen die folgenden, um etwas von dem achten anzuführen. Es enthält eine witzige Vergleichung des Effekts Kotzebueſcher Stücke mit den galvaniſchen Froſcherperimenten.

Doch du verſteh'ſt dich auf den Organismus
Trotz jedem Phyſiker in unſern Tagen,
Und alle deine Stücke, kann man ſagen,
Sind nur Verſuche mit dem Galvanismus.

Den Silberthaler gangbar'n Edelmuthes
Sammt leichten Platten deines zink'nen Witzes,
Weißt du armirten (beſſer entblößten) Nerven anzudrucken.

Und o, wie wunderbare Wirkung thut es!
Du zwingſt mit der Empfindung eines Blitzes
Das Publikum, den großen Froſch, zu zucken.

Auf die Sonette folgen Epigramme, und ein Catalogue raisonné von K's Schauſpielen. Auf den ſtarken Pfeffer der vorhergehenden Gedichte ſind dieſe zwar ein ſchwächeres, aber doch angenehmes Gewürz. — Die Mitte des Ganzen macht: Kotzebues Rettung, oder der tugendhafte Verbannte, ein empfindſam romantiſches Schauſpiel in zwei Aufzügen. — Es wäre eine unbillige Forderung, daß dieſes kleine Stück etwas von Seiten der Kunſt Vollendetes ſey. Wie der Gegenſtand, ſo auch die Parodie. Wir können daher zum Lob deſſelben nur ſo viel ſagen, daß alle Motive, welche die Geſchichte ſowohl als die dramatiſchen Erfindungen Kotzebues darboten, in dieſem Stücke erſchöpft und zur Genüge benutzt ſind.

Es folgt hierauf Feſtgeſang der deutſchen Schauſpielerinnen bei K's. Rückkehr — ein Meiſterſtück einer ſarkaſtiſchen

Digitized by Google

Parodie, und ein ſchöner Pendant zu Goethes Muſen und Grazien in der Mark. Hier ſind die drei erſten Strophen, weil der Raum das Ganze mitzutheilen verbietet:

Allerliebſter Kotzebue!
Hatten wir doch keine Ruh,
Da man Dich von uns genommen,
Bis Du endlich wiederkommen.
Ach wir waren ſehr betrübt,
Denn wir ſind in Dich verliebt;
Nun willkommen Liebſter Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Wir Verlaſſ'nen, wärſt Du hin,
Hätten's kläglichen Gewinn:
Shakſpeare, Goethe, Schiller ſpielen
Mit unmenſchlichen Gefühlen,
Und der Jamben harte Noth,
Die wir haſſen in den Tod.
Davon rettet uns nur Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Du biſt unſer Herzensmann,
Der uns recht errathen kann.
Reden, Thränen kannſt Du ſchreiben,
Wie wir ſie zu Hauſe treiben,
Daß wir bei der Lampe Schein
Glauben ganz wir ſelbſt zu ſeyn.
Das kann Niemand ſo wie Du,
Kotzebue! Kotzebue!
Bubu — bubu — bubu — bu!

Dieſer Feſtgeſang in der beigefügten Muſik nur mittelmäßig vorgetragen, muß das ausgedorrteſte Zwergfell [1] erſchüttern! Darauf kommt eine Ode, wo Kotzebue in jeder Strophe abwechſelnd als

[1] Nach einem vorhandenen Brief proteſtirt der Verf. gegen den Ausdruck „das ausgedorrteſte Zwergfell" als von ihm gebraucht. D. H.

Digitized by Google

Sanskulott und als Ariſtokrat begrüßt wird, und von der man ſagen möchte, daß ſie bis ins Mark ſchneide. Gerne verweilten wir uns noch bei der Romanze, welche K's. Zug durch die Siberiſchen Steppen beſchreibt, wenn wir nicht den noch übrigen Raum dem, in ſeiner Art einzigen Gedicht: Kotzebues Reiſebeſchreibung, in Terzinen, widmen wollten. Dieſes Gedicht iſt ſo poetiſch gedacht und erfunden und mit ſolcher Kunſt verfertigt, daß es in der deutſchen Literatur einen wahrhaft unvergänglichen Werth behalten wird. Die Erfindung beruht darauf, daß K's. Reiſe durch die Mongoliſchen Völkerſchaften als eine Allegorie auf ſeinen unter den verſchiedenen Völkern Deutſchlands ausgebreiteten Ruf vorgeſtellt wird, zu welchem Behuf die Namen der erſtern auf ſinnreiche Art verändert worden ſind. Wir können nicht umhin, etwas, was in der Literatur ewig zu bleiben verdient, auch in unſern Jahrbüchern derſelben wenigſtens zum Theil aufzubehalten.

Erſt an den Werkeltägiſchen Gefilden
Fand ich die naturaliſchen Klozaken,
Die alle Kunſt verſchmäh'n, gleich weiſen Wilden.

Darauf gelangt' ich zu den Zotiaken,
Die haben ſich um meinen Bahrdt geriſſen,
Auch ſaßen mir die Schmutzken auf den Hacken.

Drum flüchtet' ich mich zu den Zähregiſſen,
Die tragen voll Humanität den Buſen,
Und weinen mehr, als andre Völker piſſen.

Nächſt ihnen wohnen dann die Tugendbuſen;
Ein edles Volk; wie konnt' ich beide rühren
Durch Niederkunften meiner zarten Muſen!

Sie haben die Quergiſen und Plattkiren
Zu Bundsgenoſſen, wider die Fantaſten,
Die bloß nach Schönheit dichten, Krieg zu führen.

Wer glaubt es? den Quergiſen ſtand der Kaſten
Des Hirns viel weiter hinterwärts zur Linken:
Die Hand verdrehten ſie, wenn ſie was faßten.

Digitized by Google

Sein ſchräges Aug' ließ der Plattkire blinken,
Mich mit geplettſchter Naſe freundlich drückend,
Daß ich vor Inbrunſt glaubte hinzuſinken.

Wie war es mir, dem Menſchenfreund, beglückend,
Mein Herz zu tauſchen da mit all' und jeden!
Kein Beifall war mir jemals ſo entzückend.

Viel Liebes thaten mir die Dummojeden,
Anmaſſungslos, und ohn' damit zu prahlen,
Auch die Wiſchwaſchen prieſen meine Reden.

Geiſtreicher ſind jedoch die Lahmſchädalen,
Sie fühlten meiner Späſſe feine Spitze,
Dann ſah ich ihre breiten Backen ſtrahlen.

Sie haben ſich mit einem großen Schlitze
Den Mund erweitert, um vollaus zu lachen,
So weit geht die Liebhaberei zum Witze.

Allein wir müſſen hier abbrechen, und fügen nur noch die Auflöſung des Räthſels hinzu.

Deutſchland hegt die unzähligen Nationen,
Die du beſuchſt, im heimiſchen Reviere;
Hier iſt Kotzebuzkoi, und hier ſollſt du wohnen.

Das Genialiſche der ganzen Erfindung auseinanderzuſetzen, möchte wohl für diejenigen gut ſeyn, die ſelbſt zu der einen oder der andern von den oben geſchilderten Nationen gehören. Kenner werden von ſelbſt finden, daß dieſes Werk eine neue bisher in Deutſchland kaum gekannte Region der Poeſie geöffnet hat, die dem Verfaſſer ganz beſonders und vorzüglich eigen zu ſeyn ſcheint, und die freilich der falſchen Humanität nicht gefallen kann, welche mit allem, was liederlich iſt und ſchlecht, was die Sitten ſchlaff macht und die Phantaſie verdirbt, freundlich ſich verträgt und es beſchützt, und nur die Strenge der Forderungen in Kunſt und Wiſſenſchaft unerträglich findet, weil ſie dieſelbe Milde für ſich in Anſpruch nimmt. So wird jenes erfindungsreiche Ganze nicht nur ſeinem größten Theile nach ein

Digitized by Google

ſelbſtändiges Daſeyn behaupten, ſondern auch durch ſeine Wirkung fortdauern. Das Sonett, eben ſo auch die Terzine, iſt unter den Händen des Verfaſſers zu einem kräftigen, vielvermögenden Organ geworden, von dem es ſich nicht ermeſſen läßt, wie weit es ſich noch entwickeln werde. Das Sylbenmaß, auch das künſtlichſte, ſteht ihm zu jedem Zweck und zu jedem Inhalt ſo zu Gebote, wie noch keinem deutſchen Dichter. Wo ſolche Vortheile ſich vereinigen, kann die Wirkung nicht ausbleiben.

Rec. bemerkt noch ausdrücklich, daß er keinen perſönlichen Grund hat, eine Satyre auf Kotzebue und verwandte Geiſter gut zu finden. Er würde, ſelbſt wenn er zu ihnen gehörte, und Kotzebue für etwas ganz anderes hielte, als er ihn mit Ueberzeugung halten kann, doch von Seiten der Poeſie und Kunſt jenem Werk unbedingten Beifall zollen müſſen. Denjenigen, welche eine Sache, deren Schlechtigkeit auf ſo vielfache und unverkennbare Art aufgedeckt iſt, ferner gut finden mögen, kann man dieß freilich nicht wehren; ſollten ſie aber geſonnen ſeyn, ſie zu vertheidigen, ſo werden ſie wohlthun, vorher die letzte Strophe des Päans zu beherzigen, mit dem das Ganze ſich ſchließt:

Den Bahrdt, den du geſchoren,
Wirft man in deinen Bart.
Dich ſcheeren wär' verloren,
Wie waſchen an dem Mohren,
Denn ewig ſteh'n die Ohren
Dir lang und rauch behaart,
Das liegt in deiner Art.
O wär'ſt du nie geboren!
Wie rauft man dir den Bart!

Du wollteſt Eſel bohren,
Doch wirſt du überbohrt.
Das ſind die Hyperboren,
Die ſich's zur Luſt erkohren,
Die Häupter anzubohren,
Die, ſo wie dein's beohrt,
Mit Lorbeern ſich umflort.
O wär'ſt du nie geboren!
Wie wirſt du überbohrt!

Digitized by Google

Einiges über die Schädellehre.[1]

Der Hauptſatz von Galls Lehre: daß nämlich das Gehirn den Schädel nach ſich formirt, iſt in Lavaters phyſiognomiſchen Fragmenten bereits ſehr beſtimmt, unter andern im zweiten Theil S. 161 mit folgenden Worten angedeutet:

„Die Hirnſchale, ſo hart ſie iſt, iſt anfangs und lange ſo weich und bildſam, daß Furchen, Rinnen, Unebenheiten inwendig an der Hirnſchale von dem beſtändigen Druck des Blutes, der Adern, ſelbſt des Gehirnes gegen dieſelbe entſtehen. — Die Aushöhlung der Hirnſchale richtet ſich, wie man deutlich bemerken kann, nach der darin enthaltenen Maſſe des großen und kleinen Gehirns und deſſen Zunahme durch alle Stufen des Alters hindurch, ſo daß die äußere Geſtalt dieſes innern Eingeweides an der innern Fläche der Hirnſchale vollkommen ausgedrückt erſcheint; und wer zweifelt, daß eben ſowohl der Umriß ihrer äußern Fläche dadurch beſtimmt wird?"

Einſender dieſes hält viel auf Phyſiognomik, beſonders auf den Geſammtausdruck des ganzen Menſchen; er geht ſo weit zu glauben, daß ſich die Seele ihr Haus mehr oder weniger ſelbſt baue, und zwar nach ihrer Luſt und Bequemlichkeit einrichte, mehr als nach Regeln architektoniſcher Schönheit. Die meiſten, auch der ſchönen Seelen, üben nur die bürgerliche Baukunſt, wo denn manche ungeſchickt verfahren, andere nach den feinſten Wendungen des Geiſtes und der Laune, ohne Ebenmaß jedoch, die Wohnung zierlich zurecht machen; wieder welche

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nro. 74.

Digitized by Google

bekümmern ſich gar nicht darum, wo und wie ſie wohnen, jede Hütte iſt ihnen gut genug; man ſieht ihnen das aber an, und läßt ſich über ſie nicht irre machen. Gar wenige nur ſind im Stande, ſich Paläſte aufzuführen, wo Schönheit, Ebenmaß und Gemächlichkeit zuſammentreffen. Ein deutſcher Dichter lebt, bei dem es der Fall iſt. Ein anderer, der nicht mehr lebt, ſah aus wie ein erhabener Thurm. — In den ſpeciellen Beſtimmungen des Hrn. Gall hat den Einſender nur immer ſpaßhaft gedünkt, daß ſo viele tüchtige und capitale Fähigkeiten gar kein rechtliches Unterkommen dabei finden, derweil andere untergeordnete, abgeleitete ſich ganz breit ſetzen; zuweilen haben dieſe auch ſchon weichen müſſen, und es ſind dagegen ihre Obern einquartiert worden. Auch iſt es mit den Exempeln ſo beſchaffen, daß von manchen wunderlichen Leuten Zweifel dagegen erhoben und nach andern Exemplarien gerufen werden dürfte. Welche babyloniſche Verwirrung könnte z. B. entſtehn, wenn das Organ des Dichters zuerſt an Alxinger aufgefunden wäre, oder das Feldherrn-Organ bei General Mack, und dann etwa bei Schiller und Maſſena darnach aufgeſucht würde; da müßte man ſich doch nach ganz andern Schädelhöhen umſehen. Wir glauben immer, bis daher verſteht ſich Hr. Gall beſſer auf den Bau des Gehirnes als auf die Fähigkeiten, welche darin hauſen. Warum geht er auch mehr den Zuchthäuſern, dem Dieb- und Rauffinne nach als den edeln Capacitäten? Billig ſollte er ſich einmal an einer Akademie der Wiſſenſchaften verſuchen, und da die Mathematiker, Philoſophen, Phyſiker, Philologen, Poeten, Hiſtoriker u. ſ. w. auseinander finden. Um aber das Experiment vollkommen zu machen, müßte er im Dunkeln, oder beſſer, mit verbundenen Augen unter ſie geführt werden, damit nicht durch anderweitige Anzeichen dem Sinn des Geſichts etwas verrathen würde, was der Sinn, der in den fünf Fühlhörnern der Hand ſteckt, für ſich allein muß ausmitteln können. Es würde dann ein artiges Blindekuhſpiel daraus werden, in dem es eben darauf ankäme, ob es glückte, dieſen und jenen aus der Verſammlung zu erhaſchen.

Digitized by Google

Bild vom Zinsgroſchen.[1]

Die Aufgabe, die hier zu löſen war, gehört nicht zu den leichten; der Gegenſtand nicht einmal zu den günſtigen, wenn man die bekannten Grundſätze der Propyläen zum Maßſtabe nehmen will; es iſt dabei keine Handlung, ſondern ein bloßes Wort darzuſtellen, das ſich nicht wohl ſelbſt ausſprechen kann. Dennoch iſt es hier mit großer Deutlichkeit ausgedrückt, und das Bild ſo ſprechend und dramatiſch gelungen, als es ſeyn konnte, ohne die Linie zu berühren, wo die Kunſt ins Theatraliſche übergeht. Auf einem ſtillen Gange durch die Straßen ſcheint Jeſus von den Verſuchern angehalten worden zu ſeyn; von den Seinigen iſt nur Johannes bei ihm. Er ſelbſt ſteht unmerklich ſeitwärts gewendet, kaum in ſeinem Schritte gehemmt, als habe er augenblicklich begriffen, geantwortet und gehe weiter, um die Gruppe zu verlaſſen. Das ſchöne Antlitz iſt mit ungetrübter Ruhe erfüllt, klar und jeder Erhabenheit ſich bewußt; der Kopf macht mit dem Halſe und dem lichtbraunen leicht gekräuſelten Haare, das ihn umgibt, ein breites herrliches Oval, deſſen Umriß von einer beſondern Kraft und Gefälligkeit zugleich iſt. Man muß wünſchen, dieſen Kopf einmal in Lebensgröße ausgeführt zu ſehn. Die wortführenden Frager ſtehen zur Linken Chriſti; nach ihrer Seite hat er den Kopf nur um ein weniges gewendet, ſo daß er noch ganz en face erſcheint, und indem er mit einer ſanften Beugung des linken Armes ihnen die Münze zurückgibt, deutet er mit dem rechten gen Himmel, ſo durch die zwiefache, doch ruhige Bewegung

[1] Aus dem Morgenblatt 1807, Nr. 269.

Digitized by Google

beider Arme die Entſcheidung verſinnlichend: „Gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers, und Gott, was Gottes iſt.“ Der aufgehobene Arm macht eine Schönheit für ſich aus durch Zeichnung und Rundung; der weite Ermel fällt etwas zurück, und läßt die wohlgebildete Hand von der Wurzel an ſehen. Da der Künſtler die Aufgabe in größerer Weite, als die meiſten zu thun pflegen (wie Titian z. B. bloß mit drei Figuren), behandeln wollte, ſo waren Abſtufungen von Charakter und Leidenſchaft nothwendig. Die Wortführer ſind zwei weißbärtige Alte, und dieſes doppelte Exemplar iſt vortrefflich nüancirt: die Schlauheit des einen iſt von jener Art, die ſich unter einer gewiſſen imbecillen Außenſeite des Wohlmeinens verſteckt, die des andern regſamer und geſchwätziger, doch ſtirbt ihm, der eben noch ſprechen wollte, das Wort auf der Zunge, und er kann ſich der Beſtürzung nicht erwehren, welches in der ganzen Figur, ſelbſt im Wurfe der Falten ſichtbar iſt. Das Gewand von fahler zweideutiger Farbe iſt aus Einem Stücke mit dem übrigen Ausdruck. Der erſte, der die Münze zurückerhält, fährt dagegen fort zu ſprechen und zu bedeuten, in der Hoffnung, das Urtheil noch zu ändern. Dieſen beiden gegenüber auf der rechten Seite, alſo etwas im Rücken von Chriſtus, ſteht die kraftvolle Geſtalt eines Mannes, der ſeinen Unmuth über den mißlungenen Anſchlag mit unverholener Leidenſchaft zeigt; mit der linken Hand hart gegen ſeine Bruſt faſſend, die rechte ſeitwärts zuſammenballend, als wolle er ſich innerlich zerreißen. Die Wuth tobt recht offenbar in ſeinem Geſichte bis in den vorausſträubenden Bart. Ihm iſt ein doppeltes Gegengewicht gegeben; ein maleriſches in dem neben ihm hervorſchauenden zarten und mildanmuthvollen Kopfe des Johannes; ein mehr charakteriſtiſches in dem Kopf eines ganz ruhigen Alten, der die Abgeſtorbenheit des Alters nicht nur, ſondern die einer vielerfahrenen Verſchlagenheit im Geſichte trägt, und vorausgeſehen zu haben ſcheint, daß der Anſchlag mißlingen werde. Zwiſchen Johannes und Chriſtus endlich ſieht ein jüngerer Kopf bloß neugierig hervor. Dem Johannes ſcheint auf der linken Seite ein junger Iſraelit entgegengeſetzt von zwar ſchöner, jedoch nicht wohlwollender Geſichtsbildung, und, wie in bewegtem Waſſer die Kreiſe nach

Digitized by Google

der Peripherie zu ſchwächer werden und die Bewegung endlich ganz verſchwindet, ſo ſchließt das Bild auf der einen (der rechten) Seite mit einer Figur, die faſt nur an ihrem Barte für eine männliche erkannt wird, ſonſt aber in ihrem ganzen Habitus und der Gattung ihrer Neugier viel mit einer alten Frau gemein hat, auf der andern mit einem Kopfe, deſſen Unbeweglichkeit und Mangel an äußerlich ſichtbarer Theilnahme aus gänzlicher innerer Verſtockung und Verhärtung entſpringt.

Den Hintergrund machen Gebäude mit Colonnaden; von dort herab belauſcht eine Gruppe von männlichen und weiblichen Köpfen den Auftritt; die eine Frau hat gefaßt, was er bedeuten ſoll; hinter ihrer vorgehaltenen Hand flüſtert ſie es ihrer Nachbarin zu, einem Mädchen mit einem lieblichen unſchuldig zuſchauenden Geſicht. Auf einer Baluſtrade rechter Hand mehr in die Ferne ſind einige römiſche Soldaten angedeutet, dadurch zugleich der Zuſtand des Volks und die Bedeutung der Frage. Daneben geht die Ausſicht ins Freie.

Dieß iſt die Weiſe, wie die Geſchichte vorgetragen iſt, einfach, ohne eigentliche Epiſode, ohne geſuchte Motive. Entfernung von allem Conventionellen, ja allen beſtechenden maleriſchen Hülfsmitteln, welche nicht unmittelbar in der Sache ſelbſt liegen, das iſt es, was dieſes Gemälde im Ganzen wie in allen ſeinen Theilen auszeichnet. Die Studien, welche dazu nach der Natur gemacht worden ſeyn mögen, blicken keineswegs ſich ankündigend durch; aber die je mehr und mehr anlockende Gründlichkeit deſſelben laſſen ſie vermuthen. Die Ausführung iſt durchaus beſtimmt gehalten, ohne Härte; vor allem aber iſt die Behandlung der Gewänder des größten Lobes werth. Sie ſind nicht allein untadelhaft richtig geworfen, dem Stoff und der Geſtalt nach, ſondern von einem großartigen ungekünſtelten Charakter. Wo ſie, wie bei den verſchiedenen Alten auf dem Bilde, die Gliedmaßen mehr einhüllen als hinſtellen, iſt doch der Umriß der ganzen Figur jederzeit der Stellung und dem Ausdrucke des Kopfes angemeſſen, und der wahre Leib, der zu ihm paßt. Bei dem Leidenſchaftlichen iſt die Geſtalt nicht durch die Kleidung verdeckt, und von der vortrefflichſten Zeichnung; ſowohl von Seiten des Pittoresken als des Charakteriſtiſchen iſt es wohl überlegt,

Digitized by Google

daß eben dieſe ſich unverhüllter zeigt. Die Geſtalt des Chriſtus wird mehr als alle andere durch und vermittelſt des Gewandes ſichtbar.

Das Licht auf dem Gemälde iſt ein ſanftes Tageslicht, das faſt alle Köpfe gleich erhellt. Dieſe ſtehen ſogar ziemlich auf der nämlichen Linie; dagegen ſind ſie im Colorit durch die leiſeſten und wahrſten Abſtufungen voneinander geſondert, wie überhaupt die Farbe mit ungemeiner Richtigkeit behandelt worden, und daraus ihre übrige Friſche und Zartheit hervorgeht.

Wenn ſich nun als das Eigenthümliche des ganzen Werkes die gänzliche Freiheit von aller Manier, ſowohl was Vortrag der Geſchichte als maleriſche Ausführung betrifft, angeben läßt, ſo daß ſich auch ſchwerlich der Künſtler nennen ließe, an deſſen Art ſie erinnert: ſo verdient noch als beſonders erfreulich angeführt zu werden, daß dieſe Wahrheit, Gediegenheit und Lauterkeit der Kunſt in ihrer Wirkung auf Bildung jüngerer Künſtler ferner ſchöne Früchte erwarten läßt, da Hr. Langer zum Vorſteher der Akademie der bildenden Künſte in München beſtimmt iſt. Man könnte zürnen, ihn ſeit der Abweſenheit von Düſſeldorf als Lehrer unbeſchäftigt zu ſehen, lehrte er nicht einſtweilen durch die That, und hätten wir nicht dieſer Muße unter andern dieſes Gemälde zu danken, das nicht durch eine oberflächliche und gleißneriſche Schönheit den Sinnen ſchmeichelt, ſondern zum Verſtande dringt, und künſtleriſch befriedigend, zugleich die denkenden Kräfte des Geiſtes aufregt. Heilſamer kann der jetzigen kunſtbefliſſenen Jugend nichts ſeyn als die durch Beiſpiel bekräftigte Lehre, daß die Kunſt, um ernſthaft wirkſam zu ſeyn, vor allem von genauem und richtigem Denken ausgehen muß. Wir haben noch eine heilige Familie, als Gegenſtück zu jenem, von Hrn. Langer zu erwarten.

Hr. Langer, der Sohn, hat gleichfalls eine Reihe von Zeichnungen vollendet, die er demnächſt zu radiren Willens iſt: eine Auferweckung des Lazarus; Chriſtus wie er im Tempel lehrt; Paulus vor dem Feſtus und andere; alle ausgezeichnet durch ächte Inhaltsfülle, Bedeutſamkeit und Erfindung in der Compoſition. Sie ſollten billig alle im Großen und in Farben ausgeführt werden, wie es mit dem Lazarus auch geſchehen

Digitized by Google

wird. Freilich müſſen die Künſtler wohl die kürzeſten und nächſten Mittel wählen ſich mitzutheilen. Wer beſtellt große Gemälde? Freuen muß man ſich, wenn, da die Künſtler durch das öffentliche Leben nicht mehr beſchäftigt werden, wenigſtens einzelne Privatperſonen ihr Vermögen der Kunſt nicht entziehen. Hr. Langer, der J., iſt eben mit einem Phocion (ein Oelgemälde) beſchäftigt, der für Hrn. Moritz Bethmann in Frankfurt beſtimmt iſt. Möge dieſer viele Nacheiferer erwecken!

Digitized by Google

Notiz über ein merkwürdiges Bildniß von Herrn Direktor Langer in München.[1]

— Ich kann nicht unterlassen, Ihnen über ein neues Werk von der Meisterhand unseres würdigen Akademiedirektors, Hrn. Langers, Nachricht zu geben, welches jetzt eben ein doppeltes Interesse erregt, das der Kunst und des Gegenstandes. Es ist ein Bildniß der Frau von Montgelas, Gemahlin des ersten königlichen Staatsministers, ganze Figur, sitzend und in Lebensgröße. Glücklich der Künstler, dem wie hier die Aufgabe zu Theil wird, nicht nur eine ausgezeichnete, in Gestalt und Zügen imposante Schönheit, sondern in diesen zugleich eine durchaus beseelende Bedeutung darzustellen! Von der andern Seite aber verlangt eine solche Schönheit auch einen solchen Maler, dessen eigenthümlicher Geist es ist, das Schöne mit dem Charakteristischen zu vermählen — denn gewiß werden an diesem Gemälde sich noch ferne Zeiten erfreuen.

Es ist, um seine Art und Styl mit Einem Worte auszudrücken, ein historisches Bild, das auch für sich selbst bedeutungsvoll und schön bliebe, wenn es nicht Portrait wäre. Gleich die Wahl des Moments bezeichnet einen in seiner Auffassung des Individuellen geübten Künstler. Eine repräsentirende Stellung würde vielleicht den Anstand der ganzen Gestalt auszudrücken vortheilhaft gewesen seyn, aber diesem sprechenden Antlitze nicht angestanden haben. Nicht lässig in den Sessel gelehnt, sondern von der Seite auf ihm sitzend, und selbständig aufgerichtet, den

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 181.

Digitized by Google

linken Arm auf den geſchmackvoll entworfenen Leſetiſch geſtützt, den rechten in unbeſchreiblich reizender Verkürzung über die nicht hohe Rücklehne des Stuhls gelegt, ſcheint das lebensvolle Bild wirklich zu athmen; der Kopf iſt etwas ſeitwärts gewendet, wodurch das ſchöne Profil deutlicher wird; der Ausdruck darin und in dem halb ſchwärmeriſchen, halb durchdringenden Blicke iſt eine leichte Spannung zwiſchen klarer Beſinnung und lebhaftem Schauen, welches eben die äußerſt täuſchende Wirkung des Lebens veranlaßt, und doch den Beſchauer nicht durch die Unruhe eines in ewige Handlung geſetzten Portraits ſtört. Durch dieſe leichte Haltung und Anordnung iſt zugleich alles Gerade unterbrochen, die Maſſe erweitert, und das ſchwarze Sammetkleid (nach jetzt üblichem nur faltenreicherem Schnitte) und ein rother Shawl, der an dem linken Arme herab den untern Theil der Figur umfließt, zu den wohlverſtandenſten Gewandpartien motivirt. Durch die Wendung des Kopfes iſt ein Theil des Halſes mit dem Anſatze der Schulter in einen durch Reflex gemilderten Halbſchatten geſetzt, der ſo klar und durchſichtig gerathen iſt, daß er ſelbſt nur aus Licht gewebt ſcheint, wie dieſes auch von dem mit Halbſchatten verkürzten Arme gilt. Dagegen iſt der ſchöne von einem hinten etwas aufſtehenden Spitzenkragen umſchloſſene Buſen in vollem Lichte und ohne bemerklichen Schatten mit wunderbarer Zartheit gerundet; eine ſchwierige Aufgabe der Malerei, welche nach Titian wenige zu löſen auch nur unternommen haben. Der meiſterhaften Behandlung des Sammets muß um ſo mehr gedacht werden, da er die Gliedmaßen nicht ſchwerfällig verhüllt, ſondern durch ſeine Falten und Brüche anmuthig bezeichnet, wie dieß über dem linken Knie beſonders und mit ſchöner Wirkung der Fall iſt. Leicht in ſeinen Umriſſen erſcheint das ſchöne Bild doch in völliger Kräftigkeit und Ständigkeit jenen Bildern früherer Meiſter gleich, ohne die Frivolität, durch die in oberflächlichen Bildniſſen der ſeichte Sinn ſonſt beſtochen wird. Vermittelſt der Nüancirung des Hintergrundes, der mit einigen conventionellen Freiheiten ein Zimmer andeutet, in welches das Licht durch eine ſchmale Fenſteröffnung einfällt, die zugleich eine landſchaftliche Ausſicht zeigt, wird die helle Haltung des Ganzen angenehm beſchloſſen; die Farben

Digitized by Google

ſind geſchieden, aber wohl übereinſtimmend; von überflüſſigem Zierrath und Schmucke findet ſich nichts; das braungelockte Haar ſoll nur noch mit Perlen geſchmückt, und die Weiße des Halſes durch eine große Perlenſchnur unterbrochen werden; der Shawl wird mit einer goldenen Stickerei eingefaßt. Die Aehnlichkeit des Bildes überhaupt verſteht ſich bei allem dieſem von ſelbſt, und muß auf den erſten Blick zugegeben werden. Iſt es gleich, wie geſagt, im hiſtoriſchen Style behandelt, ſo läßt ſich doch eine Verſchönerung weder im Einzelnen noch im Eindrucke des Ganzen dabei nachweiſen.

Ich bemerke noch, daß Hr. Langer der ältere neben mehreren angefangenen Portraiten eine heilige Familie vollendet hat, wo ſich Maria, Eliſabeth, die beiden Kinder, und Joſeph in einer Landſchaft an einem Brunnen zuſammenfinden, ein Gemälde, das durch eine ungemeine Lieblichkeit, die ſich beſonders in den ganz eigenthümlich reinen Zügen und Umriſſen der Madonna ausdrückt, zu der ſtrengern Charakteriſtik im Zinsgroſchen von demſelben Meiſter ein wahres mildrudes Gegenbild abgibt.

Nur mit wenigem erwähne ich noch einiger vorzüglicher Zeichnungen von Hrn. Langer dem jüngern, da ſie zum Radirtwerden und alſo zu einer allgemeinen Bekanntwerdung beſtimmt ſind: Paulus, der ſich vor dem Feſtus vertheidigt, und der auferſtehende Lazarus. Ein reiner und recht ſeltener Geſchmack, eine ungemeine Geſchicklichkeit von allem Geſuchten entfernt, offenbart ſich in dem erſten in der Behandlung der Gewänder, der Natürlichkeit der Stellungen, dem edeln apoſtoliſchen Ausdruck im Paulus, der angemeſſenen Art von Leerheit im Feſtus, in dem vortrefflich hingeſtellten und gezeichneten Römer hinter dem Feſtus. Dieſer ſitzt in der Mitte, von der Seite zu ſehr in nachläſſiger Stellung, Paulus ſteht vor ihm an dem einen Ende des Bildes, zwiſchen ihm und Feſtus einige verruchte jüdiſche Individuen, deren Geſichter nur relativ, ihre Gewänder aber unbedingt zu loben ſind; auch hinter Feſtus ſtehen noch mehrere nicht ohne parteiiſchen Antheil zuhörende Männer, ſo daß von der richterlichen Ruhe in der Mitte die Bewegung nach beiden Seiten ausgeht. Die Scene iſt ohne Feierlichkeit,

Digitized by Google

Digitized by Google

Ueber die Verfaſſung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künſte in München.[1]

Die Errichtung einer königl. Akademie der bildenden Künſte in München, einer Stadt, wo ſo vieles für das Gedeihen einer ſolchen Anſtalt ſich vereinigt, muß billig die freudigen Erwartungen aller Kunſtfreunde und Künſtler erregen.

Was auch immer gegen Akademien der Künſte mit mehr oder weniger Schein eingewendet worden, gründet ſich theils auf Vorausſetzungen, zu denen die meiſten bisherigen Akademien vielleicht Grund genug gaben, die aber doch keineswegs mit dem Begriffe einer Akademie nothwendig verbunden ſind; theils enthalten ſie mehr die Anklage des gegenwärtigen allgemeinen Kunſtzuſtandes, welcher beſondere Anſtalten zur Erhaltung der Künſte erfordert, nachdem der Sinn für dieſelben und ihren Gebrauch aus dem öffentlichen Leben verſchwunden iſt.

In der letzten Beziehung könnte nur dann ein Tadel auf Akademien fallen, wenn ſie, anſtatt der Kunſt wo möglich wieder ein freies Leben zu verſchaffen, ſie engherzig zurückdrängten und vom Gemeinſamen abſchlöſſen. In der erſten Beziehung aber wird viel von der Verfaſſung abhangen, welche eine neue Anſtalt dieſer Art erhält, und noch mehr davon, welche ſie ſich ſelbſt gibt.

Wenn Künſtler von wirklich freiem und großem Sinne ſich mit Lebhaftigkeit gegen Akademien erklären, ſo könnten ſie ſich, wie es ſcheint, dieſer Polemik wohl überheben; denn wäre es wahr, daß Akademien,

[1] Aus dem Morgenblatt 1808, Nr. 171—174.

Digitized by Google

ſtatt den freien und ſelbſtkräftigen Kunſttrieb zu begünſtigen, ſich zu Kunſttreibhäuſern conſtituiren, ſtatt des geſunden Gewächſes die kränkliche Pflanze einer Kunſt, die ſelbſt künſtlich iſt, erziehen; daß ſie an die Stelle der Wahrheit das Herkommen, der Natur die Convenienz, des Styles eine beſchränkte gleichſam am Boden des Ortes klebende Manier ſetzen: ſo wird dieß immer nur da der Fall ſeyn, wo keine großen ſelbſtändigen Geiſter ſich der Kunſt weihen und Werke hervorbringen, deren wahrhafter, gediegener und urſprünglicher Glanz jene Schatten- und Scheinbilder von Kunſt auslöſcht. Niemals gibt die Schule als ſolche, ſondern immer und überall, wo es nur wahrhaft erſcheint, gibt das Genie die Regel, den Maßſtab der Beurtheilung und des allgemeinen und öffentlichen Gefühls für Kunſtſchönheit. Der wirklich mächtige Geiſt hat keine Schule oder Akademie zu fürchten. Was aber diejenigen betrifft, die ſich nur den Schein eines ſolchen geben möchten, und Akademien beſonders deßhalb verwerfen, wiel ſie durch dieſelben ſchmerzlich an die verſäumten oder verachteten Grundlagen erinnert werden, ſo verdienen dieſe keine Berückſichtigung. Erleben wir doch auch anderwärts, in der Wiſſenſchaft z. B., daß diejenigen am lauteſten ſich gegen die Schule auflehnen, die nur durch ſtrenge Zucht zu einiger Vorzüglichkeit hätten gelangen können.

Die Conſtitution der neuen Akademie der Künſte in München, wie ſie im bayeriſchen Regierungsblatte vom 1. Juni bekannt gemacht worden, trägt die Spuren reifer Ueberlegung und der Rückſicht auf bisherige Erfahrungen, ſo wie auf die Vorſchläge einſichtvoller Männer zu beſſerer Einrichtung ſolcher Anſtalten, an ſich. Die Statuten der vornehmſten Akademien ſcheinen dabei verglichen worden zu ſeyn, namentlich die der Kunſtakademie zu Wien (vom Jahr 1800), welche kürzlich durch den Wiederabdruck im Prometheus allgemeiner bekannt geworden ſind, und die in der That einen weit liberaleren Geiſt athmen als das Reglement für die Akademie der bildenden Künſte und mechaniſchen Wiſſenſchaften zu Berlin (Berlin bei Unger 1790).

Mit Vergnügen wird man mehrere Vorſchläge des Aufſatzes der Propyläen über Lehranſtalten zu Gunſten der bildenden

Digitized by Google

Künſte hier durch königliche Verordnungen verwirklicht ſehen, und dem Geiſte einer Regierung, welche ſtets das Förderndſte und Kräftigſte in die Plane zur Veredlung ihres Volkes aufnimmt, die gerechte Huldigung nicht verſagen.

Vor allem iſt das Gewicht erfreulich, welches die Conſtitution der bayeriſchen Akademie auf den Unterricht als Hauptzweck der Anſtalt legt. Zu einer Zeit oder in einem Reiche, wo vorzügliche Künſtler in großer Anzahl vorhanden ſind, wo die Liebe zur Kunſt groß genug iſt, um jeden namhaften Meiſter in den Stand zu ſetzen, eine Anzahl von Schülern mit ſeinen Werken zu beſchäftigen, wird das Bedürfniß öffentlicher vom Staate errichteter Unterrichtsanſtalten weniger oder auch gar nicht gefühlt werden. Da möchten Akademien mehr Corporationen oder Sodalitäten vorſtellen, welche die ſchon gebildeten Künſtler unter ſich errichten, wie dieß mit der älteſten aller Akademien, der Florentiniſchen, der Fall war. Wo hingegen jene Umſtände nicht eintreten, der Künſtler nicht durch die allgemeine Neigung zur Kunſt hinlänglich geehrt und beſchäftigt iſt, um als ehrſamer Meiſter Schüler und Lehrgeſellen auf eigne Hand zu erziehen, da muß der Staat, dem die Kräfte nicht mangeln, will er anders nicht, daß die Kunſt ausſterbe, ins Mittel treten, und ſowohl geſchickte Künſtler zu Ertheilung öffentlichen Unterrichts anſtellen, als die Erwerbung der mannichfaltigen Grundlagen künſtleriſcher Bildung durch allgemein zugängliche Anſtalten erleichtern. Ein ſolcher Zuſtand erfordert dann auch, daß die Lehr- und Unterrichtsanſtalt die Baſis einer Kunſtakademie ſey; durch jene und aus ihr müßte ſich dieſe erſt als freie Kunſtverbindung und Geſellſchaft erzeugen. Außerdem möchte die ſogenannte Akademie bald in ein leeres Spiel ausarten, wo unter dem Scheine großer Geſchäftigkeit im Grunde nichts geſchähe, und ſtatt des lebendigen Fortſchrittes ein todter Stillſtand einträte.

Die bayeriſche Akademie der Künſte ſoll allerdings beide Zwecke verbinden; ſie ſoll ſich zugleich als Lehr- oder Unterrichtsanſtalt und als freie Kunſtgeſellſchaft betrachten, aber der erſte Zweck immer als der vornehmſte und wichtigſte behandelt werden.

Keine Akademie in der Welt wird einen Raphael, Titian, oder

Digitized by Google

ähnliche Künstler im eigentlichen Sinne erschaffen. Aber jedes angeborene Talent bedarf anhaltender Uebungen und erworbener Kenntnisse, um sich mit Freiheit zeigen und bewegen zu können. Welche schmerzliche Empfindungen erregen uns nicht Geister, welche bestimmt wären große Ideen sinnlich darzustellen, aber von der genauern Kenntniß der menschlichen Gestalt und andern Grundlagen verlassen in der Ausführung sich beengt fühlen, und nur eine schwankende, unvollkommene Wirksamkeit erreichen! Wie schwer aber wird es dem Künstler, durch sich selbst zu einem gründlichen und durchgearbeiteten Verständnisse der menschlichen Gestalt zu gelangen! Welche Schwierigkeiten setzen dem Studium nach der Natur unser Himmelsstrich, Gewohnheit, und die beschränkten Mittel des Einzelnen entgegen! Auch die Meisterwerke der Kunst sind bei uns weniger als selbst in Italien, ohne Vergleich weniger als im Alterthume, öffentliches Eigenthum; Antiken und deren Abgüsse so wie musterhafte Gemälde sind unter Schloß und Riegel gelegt, und dem Künstler, wenn nicht der Staat den Eingang öffnet, zur fortgesetzten ungestörten Benutzung nicht vergönnt. Je reichlicher also durch eine Akademie für diese Hülfsmittel zu Erwerbung der ersten Kenntnisse gesorgt ist, desto gewisser wird sie die Künstler, welche sie bildet, wenn gleich nicht zu lauter großen, was von keinen menschlichen Veranstaltungen abhängt, aber zu tüchtigen, ihrer Kunst sicheren Meistern erziehen, welche fähig sind, das, was sie gedacht, mit Richtigkeit, Wahrheit und Schicklichkeit darzustellen.

In der Constitution der bayerischen Akademie ist für die Anatomie unter andern ein eigner Lehrer aufgestellt; denn schwerlich kann der Nutzen des anatomischen Studiums für den Kunstzögling vollständig erreicht werden ohne einen eignen, bloß für seine Bedürfnisse berechneten unter den Augen seiner Lehrer ihm ertheilten Unterricht. Meistens wird an andern Orten das Studium nach der Natur und dem Nackten auf den Winter beschränkt, und leidet noch unter manchen andern Unbequemlichkeiten; bei der bayerischen Akademie aber sollen im Winter die Abende zum Zeichnen und Modelliren nach der Natur, im Sommer zum Zeichnen, Malen und Modelliren nach der Natur und dem Gewande angewendet werden. Das Studium nach Kunstwerken ist mit der größten

Digitized by Google

Liberalität behandelt. Die Sammlung der Antiken und Abgüsse ist ein unmittelbares Attribut der Akademie; aber auch alle die andern bekanntlich so reichen und trefflichen Sammlungen von Gemälden, Kupferstichen, Handzeichnungen, sollen dem Künstler zum möglich bequemsten Gebrauche beständig offen stehen.

Wie der Maler und Bildhauer, so bedarf auch der Baukünstler gewisser Grundkenntnisse; welche mehr theoretisch sind und einen wissenschaftlichen Charakter haben. Die Folge wird zeigen müssen, ob bei dem Ernste, mit welchem die Baukunst in der bayerischen Akademie behandelt worden, nicht für die geometrischen und andern mathematischen Wissenschaften ein eigner für Künstler abgemessener Unterricht nothwendig sey, damit ein Ganzes von Lehre und Unterweisung entstehe.

Die mancherlei verschiedenen Kenntnisse und Fertigkeiten, welche die eine Kunst der Malerei unter sich begreift, machen bei der Vertheilung der Lehrzweige einige Schwierigkeit. Mehrere Lehrer sind nothwendig; soll nun jeder das Ganze der Kunst lehren, so daß sie, wie unter andern auf der Akademie zu Wien, abwechseln, und jeder an dem Tage, da er sich auf der Akademie einfindet, allen Klassen von Schülern Anleitung und Unterricht gibt? oder sollen diese in Klassen getheilt, und jeder Klasse ein eigner Lehrer vorgesetzt werden? Beide Einrichtungen mögen ihr Nachtheiliges haben; die erste jedoch offenbar das meiste. Bei der andern, welche für die Akademie in München gewählt ist, wird es darauf ankommen, die Klassenabtheilung in der Ausführung nicht zu streng zu beobachten, sondern jedem Zöglinge die Freiheit zu lassen, sich an alle Lehrer gleicherweise, und zu denen er ein besonderes Zutrauen gefaßt hat, ohne Rücksicht auf die Klassenabtheilung zu wenden.

Als ein bedeutender Vorzug der in München getroffenen Einrichtung ist es zu betrachten, daß die Schüler nicht jahrweise in gewissen Klassen oder Studien festgehalten werden, sondern zu jeder Zeit nach den gemachten Fortschritten aus einer Klasse in die andere übertreten dürfen, auch daß die Klassen überhaupt nicht so gesondert gehalten werden, sondern z. B. bei dem Studium nach der Natur die Schüler insgesammt sich einfinden dürfen.

Digitized by Google

Was den Umfang des Unterrichts betrifft, so wird jeder Einsichtsvolle löblich finden, daß die bloß mechanischen Künste davon ausgeschlossen sind. Nur zu leicht erheben sich diese, wo sie aufgenommen werden, zum Wesentlichen, und verbreiten den gemeinen Handwerksgeist, welcher der wahre Antipode der freien Kunst ist.

Hat der Künstler jene nur durch Fleiß, emsige Uebung und gründliche Ueberlieferung vollkommener Meister zu erlangenden Grundkenntnisse und Fertigkeiten sich erworben, dann tritt er in ein höheres Gebiet, wo er mehr seiner Freiheit überlassen werden muß; wo Anschauung und Erklärung des vorhandenen Musterhaften, wo beiläufig ertheilter Rath und besserndes Urtheil des Lehrers im Einzelnen ihn am besten in die Geheimnisse der Composition einweihen. Für diese Stufe des Unterrichts werden daher die gesetzlich vorgeschriebenen Unterhaltungen des Lehrers der dritten Klasse von einleuchtendem Nutzen seyn, indem er wöchentlich einmal seine Schüler zu den Kunstsammlungen begleitet, ihnen die Werke großer Meister erklärt, solche untereinander vergleicht, und das Eigenthümliche eines jeden bemerklich macht.

Für dieselbe Stufe sind wohl anderwärts, z. B. bei der Berliner Akademie, Vorlesungen über die Theorie der Künste, auch über Archäologie, festgesetzt. Halten sich jene in der bisher gewohnten Allgemeinheit, so ist kaum abzusehen, was sie dem Künstler frommen sollen: es wäre denn, daß das leidige Kunstgeschwätz, das zum Tone der Zeit gehört, sich auch der Künstler bemächtigen sollte, wogegen die Constitution der bayerischen Akademie schon beim ersten Unterrichte Vorkehrung getroffen. „Es sollen keine Halbkünstler gebildet werden, die über die Kunst bloß zu raisonniren, nicht aber etwas auszuführen im Stande sind.“ Sollten aber theoretische Vorlesungen ins Specielle der Kunst sich einlassen, wie z. B. die Abhandlungen des Mengs thun — sollten sie die Geheimnisse der Composition, der Gruppirung, der Vertheilung von Schatten und Licht, des Gegensatzes u. s. w. im Besondern behandeln, so wird auch hier die unmittelbare, aus der Fülle der Erfahrung bei einzelnen Anlässen gegebene, praktische Anweisung von weit größerer Wichtigkeit seyn. Der Künstler muß sich frühzeitig gewöhnen, bei aller billig zu

Digitized by Google

erlangenden allgemeinen Bildung doch, ſobald er darzuſtellen und hervorzubringen hat, durchaus ſpeciell zu handeln. Nur dann wird er mehr oder weniger das einzig Richtige treffen, um nicht einförmig zu werden und gleichſam ſtets ein Grundſchema zu wiederholen Gefahr zu laufen. Vorleſungen über die Alterthümer, wenn ſie mit Gelehrſamkeit angefüllt ſind, ziehen den Künſtler in ein Gebiet, das nicht das ſeinige iſt; wird er dennoch davon ergriffen, ſo entſtehen gelehrte Künſtler; nimmt er es leichter, ſo war die ganze Zurüſtung unnöthig, und er konnte das, was er von alterthümlichen Kenntniſſen bedurfte, ſich nach Gebrauch und durch Belehrung im einzelnen Falle leichter und kürzer erwerben.

Die einzigen Vorleſungen dieſer Art, welche bei der bayeriſchen Akademie gehalten werden ſollen, ſind Vorleſungen über Mythologie. Zwar könnte es ſcheinen, daß der angehende Künſtler die Kenntniſſe der Mythologie ebenſo gut durch eigne Lektüre, beſonders der Dichter, aus den Quellen ſchöpfe; und eine Sammlung klaſſiſcher Dichter alter und neuer Zeit, welche dem Studirenden geliehen werden ſollen, wird unter den Attributen der bayeriſchen Akademie mit aufgezählt. Allein das Studium der Mythologie hat ohne Zweifel noch einen höhern Endzweck als den der hiſtoriſchen Kenntniß. Die tiefere Einweihung in den Geiſt derſelben iſt vielleicht das kräftigſte Mittel, den Künſtler von dem Hiſtoriſchen und der bloß moraliſchen Charakteriſtik (welche mit jenem immer verbunden iſt) zum Symboliſchen und zur Naturcharakteriſtik zu erheben; denn zu dem Standpunkte, auf welchem er das Höchſte der Kunſt einſieht, muß er allerdings erhoben werden, ſo wie nicht jeder zu dem höchſten Standpunkte der Weltbetrachtung von ſelbſt gelangt, ſondern dahin erhoben werden muß. Beſonders ſcheint dieß in der Kunſt nothwendig, da die meiſten ſich ſo gern mit Erreichung der geringeren Zwecke begnügen. Er muß, ſobald er anfangen kann ſich der Kunſt als Darſtellungsmittel mit Freiheit zu bedienen, erfahren, daß das Hiſtoriſche nie allein um ſein ſelbſt willen, ſondern als Hülle einer Idee dargeſtellt werden ſoll, und daß nur in dem Verhältniſſe, als es ſich mit dieſer durchdringt, das einzig Höchſte, das ohne weiteren Zweck an

Digitized by Google

ſich ſelbſt Schöne und Wohlgefällige entſtehe. Es wird daher nöthig ſeyn, den Schüler früh in den Geiſt ächter Symbolik einzutauchen, welches durch Hererzählen mythologiſcher Dichtungen allerdings nicht, ſondern nur dadurch geſchehen kann, daß die Mythologie als ein Ganzes lebendiger Kunſtideale dargeſtellt und behandelt wird.

Eine Haupteinwendung bei Errichtung von Akademien der Künſte iſt auch dieſe, daß eine Menge von Künſtlern erzogen werden, denen es nachher an Beſchäftigung fehlt, und deren Köpfe und Hände zu andern Zwecken beſſer hätten verwendet werden können. Nur zu gegründet iſt dieſe Bemerkung in einem Staate, wo weder die Würde der Kunſt an ſich und ihre Bedeutung für den Geiſt der ganzen Nation, noch ihr bis auf das alltägliche Leben ſich erſtreckender Einfluß erkannt wird. Dort mögen Akademien als Decorationen erſcheinen, die nur da ſind, damit nichts vermißt werde, was man einmal vom größeren Staate fordert; oder, wenn dieſes der Meinung gebrachte Opfer doch zu groß ſcheinen ſollte, mögen ſie zu Zwecken mechaniſcher Nützlichkeit herabgezogen werden. Anders auch hier die bayeriſche Regierung. Die Zeichnung wird als ein Zweig des allgemeinen öffentlichen Unterrichts betrachtet; durch Zeichnungsſchulen, deren keine namhafte Stadt entbehren wird, ſoll Kunſtſinn und Kunſtgeſchmack in die Werkſtätte des Handwerkers und ſelbſt in das häusliche Leben des Bürgers verbreitet werden. Drei trefflich gewählte Städte des Reiches, Nürnberg, die Wiege, Augsburg, die alte Pflanzſtätte deutſcher Kunſt, und Innsbruck, Hauptſtadt eines Landes, deſſen Einwohner von jeher beſondere Kunſtanlagen gezeigt, ſollen eigne Kunſtſchulen erhalten. Von dieſen iſt zwar in der Conſtitution der Akademie nur die Beſtimmung erwähnt, daß ſie Pflanzſchulen für jene ſeyn ſollen; indeſſen iſt zu erwarten, daß ſie bei ihrer Errichtung, über welche die neue Akademie ihr Gutachten abgeben ſoll, neben jenem Zwecke zugleich eine ſelbſtändigere Beſtimmung erhalten. Wird zwiſchen den Kunſt- und Zeichnungsſchulen und der Akademie eine ſolche Verbindung geſtiftet, daß dieſe verſchiedenen Anſtalten nach Einem Geiſte, jede in ihrer Art, geleitet werden, ſo iſt Bayern derjenige Staat, worin zuerſt etwas für die Kunſt nach einem

Digitized by Google

durchgreifenden Zusammenhange geschieht. Staatsanstalten, welche nicht zuletzt auf die Nation zurückwirken, und die große Masse des Volkes zur Basis haben, aus der doch immer wieder Künsten und Wissenschaften neue erfrischende Kräfte kommen mußten, schweben ohne Haltung, und behalten etwas Fremdartiges, nicht ins Ganze Eingreifendes mitten im Staate. Wenn die bayerische Akademie der Künste auch nur tüchtige Lehrer in die Kunstschulen, so wie diese wieder in die Zeichnungsschulen aussendeten, so wäre damit eine ehrenwerthe Wirkung erreicht. Indem die untergeordneten Anstalten unmittelbar für die Zwecke des allgemeinen Lebens nützlich sind, kann die Akademie desto freier den höhern, ja den höchsten Zwecken nachgehen; um so ungestörter, wenn folgendes wahre Wort der Propyläen im Auge behalten wird (2 Bd., 2 St., S. 7): „Alle jene guten Einflüsse (auf Bequemlichkeit, Anmuth und Genuß des Lebens, auf Veredelung selbst der gemeinen Werkzeuge des Lebens durch die Macht der Künste) nehmen unfehlbar in dem Verhältnisse zu oder ab, in welchem ihr Urquell, die hohe Kunst, entweder reichlicher strömt, oder abnimmt und trocknet. Mit dem Sinken des Geschmackes verliert sich bald die schöne Form; was einfach und zierlich gewesen war, wird überladen, das Interesse verschwindet, und in kurzer Zeit ist nur noch das Nothwendige übrig geblieben, der Zwang arbeitet jetzt, die Nothdurft und nicht mehr die Liebe, jede Neuerung ist bloß ein weiteres Abirren vom Guten und Schönen."

Aber noch mehr, die Verordnung über die Errichtung der Akademie enthält folgendes wahrhaft königliches Wort: „Wir wollen, daß wenigstens die öffentlichen Gebäude der Kunst geweihet bleiben, und unter Unserer Regierung nicht leicht ein solches von einiger Bedeutung entstehe, woran außer der Architektur nicht auch die Skulptur und Malerei ihren Antheil habe." — Ueberhaupt liegt der ganzen Organisation die richtige Ansicht zum Grunde, daß das kräftigste Förderungsmittel der Kunst nicht in Pensionen besteht, welche müßig und ohne Nutzen für das Ganze verzehrt werden, sondern in reichlicher Beschäftigung und gebührendem Lohne für einzelne vorzügliche Arbeiten. Diese Ansicht hat selbst die Verfügung wegen der Preise bestimmt, welche eine besondere Erwähnung verdienen.

Digitized by Google

Es findet eine dreifache Preisertheilung ſtatt, eine jährliche für die Schüler, eine alle drei Jahre wiederkehrende für die der höheren Klaſſen, endlich eine, die alle vier Jahre wiederkehrt. Bei der zweiten beſteht der Preis für den einheimiſchen Künſtler in dem Auftrage, ein Gemälde, eine Statue oder Büſte auszuführen, wozu er ein Arbeitszimmer, die Materialien und Modelle frei erhält; da er ſein Werk unter den Augen der Lehrer ausführt, ſo muß ihn dieß in der Kunſt einen beträchtlichen Schritt vorwärts bringen, und da dieſe Werke zu Auszierung öffentlicher Gebäude gebraucht werden ſollen, ſo entgeht ihm zugleich der billige Gewinn nicht, der mit der Preiserlangung ſonſt verbunden iſt. Die Wahl der Gegenſtände ſoll nach dieſer Rückſicht getroffen werden, ſoweit es thunlich iſt, — alſo keine vaterländiſchen Gemälde von der Art, wie ſie in einem andern Staate vor etwa zehn Jahren gefordert wurden, Kriegsaktionen und Aehnliches darſtellend im modernen Soldatenkoſtüme und barbariſchen Soldatenzuſchnitte! — Bei der dritten, alle vier Jahre ſtattfindenden Preisbewerbung beſteht für einheimiſche Bildhauer, Maler und Architekten der Preis in einer reichlichen Unterſtützung, mit der ſie auf drei Jahre nach Italien geſendet werden; der Kupferſtecher erhält eine Unterſtützung auf zwei Jahre. Dieſe Verfügungen ſind bis jetzt einzig in Deutſchland; im höchſten Grade zweckmäßig und ruhmwürdig.

Bei der zweiten, alle drei Jahre ſtattfindenden Preisbewerbung ſollen Ausländer mit concurriren, wie überhaupt in allen Anordnungen der richtige Grundſatz hervorleuchtet, daß Kunſt und Wiſſenſchaft, um ſie in einem einzelnen Staate zu fördern, im Ganzen und Großen als Gemeingut der Menſchheit gefördert werden müſſen. Wie dem Inländer ſteht auch jedem Ausländer der Zutritt zu dem Unterrichte frei, der für alle Schüler unentgeltlich ſeyn ſoll. Er kann eintreten als Anfänger im 13. bis 14. Jahre, oder wenn er auch ſchon weiter vorgeſchritten iſt, um ſeine Studien zu vollenden. In der That, welche deutſche Stadt könnte in dieſem Augenblicke mehr Anziehendes für den jungen Künſtler haben als die bayeriſche Königsſtadt! Von Italien nur durch das Gebirge getrennt, in welches der Freund der Natur durch hohe wunderbare

Digitized by Google

Schönheiten gelockt wird, ſchließt ſie eine ſeltene Sammlung der bedeutendſten Kunſtſchätze jeder Art in ſich, die täglich vermehrt werden; und was mehr noch iſt als dieſes, es tritt hier dem Fremden ein reges und lebendiges Streben von allen Seiten entgegen. Hat der Zuſtand des Werdens gleich ſeine Unvollkommenheiten, ſo ſind ſie doch mit den Einflüſſen nicht zu vergleichen, die der Anblick der Erſtorbenheit und des Stillſtandes auf das junge ſtrebende Gemüth hat. Die nämliche Höhe iſt nicht die nämliche, wenn ſie in der Linie des Aufſteigens, und wenn ſie in der des Falls angenommen wird. — Nicht erwähnen wollen wir der Begünſtigung, welche den Künſten die perſönliche Kunſtliebe des bayeriſchen Regentenhauſes verſpricht, die in dem trefflichen Kronprinzen mit neuer Kraft aufgelebt iſt. Wir ſind überzeugt, daß die nahen und fernen Künſtler, die in dieſem Augenblicke durch ihn beſchäftigt ſind, nicht ohne Theilnahme die Errichtung einer Kunſtakademie in München vernehmen konnten. — Bayern iſt der erſte Staat, der ſeine Preisertheilungen im Fache der Künſte auch auf Auswärtige erſtreckt; aber überhaupt ſollen bei jeder Kunſtausſtellung Ausländer eingeladen werden, ihre auch ohne Abſicht auf Preisbewerbung entſtandenen Werke einzuſenden; die Koſten der Her- und Rückſendung für alle nur einigermaßen bedeutenden vergütet die Akademie, welche, wie die Verfaſſungsurkunde ausdrücklich ſagt, „noch außerdem ſich angelegen ſeyn laſſen wird, die Theilnahme, welche gebildete Künſtler ihr erzeigen, durch Achtungs- und Ehrenbezeugungen zu erwiedern.“ Es würde alſo nur von den deutſchen Künſtlern ſelbſt abhangen, in München einen Mittelpunkt für die allgemein-vaterländiſche Kunſt zu bilden. Ueber den Mangel eines ſolchen haben ſie oft geklagt; und beſſer entſtünde er durch freiwillige Uebereinſtimmung, als durch äußere Macht. Um ſo geneigter werden ſie ſeyn, dieſen dargebotenen Punkt der Vereinigung zu benutzen, da hier von einer Wechſelwirkung im eigentlichen Sinne, und nicht etwa von einer irgendwann auszuübenden Autorität die Rede iſt. Dem auswärtigen Künſtler wird nicht bloß Belohnung und Aufmunterung angeboten, ſondern zugleich der Vortheil erkannt, den die einheimiſche Kunſt aus dem Verkehre mit der auswärtigen Kunſt zieht. „Unſere Akademie (dieß

Digitized by Google

Anſtalt leicht nach ganz andern Zwecken als ihren eigenthümlichen und urſprünglichen hinlenken. Selbſt bei der Wiener Akademie möchte es der Reinheit des Zweckes nicht vortheilhaft ſeyn, daß der akademiſche Rath zur Hälfte aus Gelehrten zuſammengeſetzt iſt. Indeſſen bedarf eine Akademie der Künſte für manche Fälle wirklich gelehrter Mitwirkung, und ſoll ſie mit dem Zeitalter in Berührung ſtehen, ſo iſt dieß ſchwerlich durch ein anderes Mittel möglich als durch das allgemeine der Literatur. In dieſer Hinſicht iſt der bei der bayeriſchen Akademie getroffene Ausweg vielleicht der einfachſte, da die Leitung ſämmtlicher literariſcher Angelegenheiten der Akademie und der Geſchäfte, die ſich aus dem Begriffe derſelben als Kunſtgeſellſchaft ergeben, einem Gelehrten anvertraut iſt, der die Stelle des beſtändigen Generalſekretärs bekleidet.

Bei der großen allgemeinen Preisbewerbung, die alle drei Jahre ſtattfindet, ſollen die motivirten Urtheile durch ein eignes Programm der Akademie bekannt gemacht werden; einerſeits wird dadurch allem Verdachte von Parteilichkeit begegnet, und andererſeits werden dieſe Programme als Jahrbücher der Künſte in Bayern dienen. Muſterhaft ſind die Verfügungen wegen der Aufnahme von ordentlichen Mitgliedern (denen nach dem Muſter italieniſcher Akademien auch der Titel von Profeſſoren der bayeriſchen Akademie ertheilt werden kann), Ehrenmitgliedern und Correſpondenten. Ordentliche Mitglieder ſollen nur ausübende Künſtler ſeyn, die entweder ein Aufnahmeſtück geliefert haben, oder in eine regelmäßige Verbindung mit der Akademie treten, und zu ihren Kunſtausſtellungen von Zeit zu Zeit Werke einſenden. Bei den Wahlen ſoll ſtreng und nach der genaueſten Unparteilichkeit verfahren werden, „damit die Akademie ihre Ehrenbezeugungen nicht durch Verſchwendung werthlos mache, und mehr durch die Eigenſchaften ihrer Mitglieder als durch die Menge derſelben ſich des öffentlichen Beifalls verſichere.“

Die Vorſchriften über die Berathſchlagungen und die Ordnung bei den Sitzungen ſtimmen faſt ganz mit denen der Wiener Akademie überein. Es iſt durch dieſelbe aller Eigenmacht und Willkür vorgebeugt; die Mitglieder erſcheinen in der That als Mitglieder, zwiſchen welchen eine freie gegenſeitige Aeußerung und liberale Communication der

In einem Staate, wo der Mechanismus des Geschäftsganges für das Höchste gilt, werden sich leicht auch zu Anstalten von liberalen Zwecken die sogenannten Geschäftsleute drängen und mit ihrem Formalismus bald alles Leben der eigentlichen Mitglieder ersticken[1]. Ein anderes Uebel bei Akademien der Künste kann aus dem Zudrängen von Gelehrten entspringen, die, wenn sie ein Uebergewicht bekommen, die

[1] Die Einschränkung der Stellen bei der bayerischen Akademie der Künste wird man besonders in Vergleichung der Häufung derselben bei andern Akademien schätzenswerth finden. In dem Personalstatus der Berliner Akademie findet sich zuvörderst ein Curator in der Person eines eigenen Ministers, der selbst in den wöchentlichen Sitzungen präsidirt, und ohne dessen Vorwissen der Direktor und der akademische Senat keine Sache von Wichtigkeit abmachen dürfen; sodann ein Consulent und Justitiarius; ein Kassencurator, der zugleich vortragender und die Expeditionen besorgender Rath ist; endlich ein Direktor, nach ihm ein Vicedirektor, und ein akademischer Senat, von dem die Akademie selbst noch verschieden ist; bei dem Senate befinden sich als ordentliche Assessoren mehrere Räthe des Oberschulcollegiums, mehrere Mitglieder des Oberhofbauamts, ein Chemiker, wegen der Beständtheile der Farben, der Operndekorateur und Direktor der Porzellanmanufaktur — zuletzt die Professoren der Kunstschulen. Nach diesem langen Aufzuge folgen dann erst die Künstler, die Mitglieder der Akademie sind, und deren Zahl wiederum von der der Ehrenmitglieder und Assessoren (sämmtlich Nichtkünstler) übertroffen wird. Endlich macht den Beschluß noch eine besondere Oekonomie-Inspektion mit einem Oekonomie-Inspektor und einem Rendanten der akademischen Kasse. Wie viel mochte bei einer solchen Einrichtung wohl für den armen Künstler noch abfallen; und wie mußte er sich in einem Gedränge von Personen fühlen, von denen so viele nichts von der eigentlichen Kunst verstanden, und dennoch die Wort- und Stimmführer machten! Die Ehre, daß die Versammlungen von einem Staatsminister präsidirt werden, möchte wohl hier nicht in Anschlag kommen: es muß vielmehr der freien Aeußerung der Meinungen und Ansichten höchst nachtheilig seyn, wenn der Chef, der dem Regenten vorträgt, und die höchste Entscheidung bestimmt, zugleich die Debatten der Gesellschaft leitet. Welche Folgen und welchen Geist diese Vereinigung des Curators und Präsidenten in Einer Person nach sich gezogen, darüber können Künstler jener Zeit den besten Aufschluß geben, und mag aus den Thatsachen in Carstens Leben von Fernow allein schon geschlossen werden. Weit vortheilhafter und ehrenvoller ist es gewiß, wenn das Curatorium der Akademie, wie in Bayern, in den Händen desjenigen Ministers sich befindet, dem die Leitung aller innern Angelegenheiten anvertraut ist, und wenn die Mitglieder in der Aeußerung ihrer Meinungen ganz frei und durch keine fremde Gegenwart gestört sind.

Digitized by Google

Anſtalt leicht nach ganz andern Zwecken als ihren eigenthümlichen und urſprünglichen hinlenken. Selbſt bei der Wiener Akademie möchte es der Reinheit des Zweckes nicht vortheilhaft ſeyn, daß der akademiſche Rath zur Hälfte aus Gelehrten zuſammengeſetzt iſt. Indeſſen bedarf eine Akademie der Künſte für manche Fälle wirklich gelehrter Mitwirkung, und ſoll ſie mit dem Zeitalter in Berührung ſtehen, ſo iſt dieß ſchwerlich durch ein anderes Mittel möglich als durch das allgemeine der Literatur. In dieſer Hinſicht iſt der bei der bayeriſchen Akademie getroffene Ausweg vielleicht der einfachſte, da die Leitung ſämmtlicher literariſcher Angelegenheiten der Akademie und der Geſchäfte, die ſich aus dem Begriffe derſelben als Kunſtgeſellſchaft ergeben, einem Gelehrten anvertraut iſt, der die Stelle des beſtändigen Generalſekretärs bekleidet.

Bei der großen allgemeinen Preisbewerbung, die alle drei Jahre ſtattfindet, ſollen die motivirten Urtheile durch ein eignes Programm der Akademie bekannt gemacht werden; einerſeits wird dadurch allem Verdachte von Parteilichkeit begegnet, und andererſeits werden dieſe Programme als Jahrbücher der Künſte in Bayern dienen. Muſterhaft ſind die Verfügungen wegen der Aufnahme von ordentlichen Mitgliedern (denen nach dem Muſter italieniſcher Akademien auch der Titel von Profeſſoren der bayeriſchen Akademie ertheilt werden kann), Ehrenmitgliedern und Correſpondenten. Ordentliche Mitglieder ſollen nur ausübende Künſtler ſeyn, die entweder ein Aufnahmeſtück geliefert haben, oder in eine regelmäßige Verbindung mit der Akademie treten, und zu ihren Kunſtausſtellungen von Zeit zu Zeit Werke einſenden. Bei den Wahlen ſoll ſtreng und nach der genaueſten Unparteilichkeit verfahren werden, „damit die Akademie ihre Ehrenbezeugungen nicht durch Verſchwendung werthlos mache, und mehr durch die Eigenſchaften ihrer Mitglieder als durch die Menge derſelben ſich des öffentlichen Beifalls verſichere.“

Die Vorſchriften über die Berathſchlagungen und die Ordnung bei den Sitzungen ſtimmen faſt ganz mit denen der Wiener Akademie überein. Es iſt durch dieſelbe aller Eigenmacht und Willkür vorgebeugt; die Mitglieder erſcheinen in der That als Mitglieder, zwiſchen welchen eine freie gegenſeitige Aeußerung und liberale Communication der

Digitized by Google

Meinungen ſtattfindet, und unter denen eben darum über die Hauptpunkte bald eine feſte, gemeinſchaftliche Anſicht ſich bilden muß. Ueberhaupt erfüllt die Verfaſſung, was in der Erklärung über die Zwecke der Akademie verſprochen wird: „Es ſoll den Künſtlern des Reiches ein Punkt der Vereinigung geſichert ſeyn, eine Auszeichnung, nach der ſie ſtreben, und deren Zuerkennung die öffentliche Erklärung wirklicher Meiſterhaftigkeit in ſich ſchließt. Jener edle und den Künſten ſo heilſame Wetteifer ſoll auch unter den Lehrern und ſchon gebildeten Künſtlern erhalten werden, und der Einzelne nach erlangter Reife in der Kunſt durch die Vereinigung mit gleichgebildeten Männern das Mittel finden, ſeine wiſſenſchaftlichen Begriffe von der Kunſt immer mehr zu erhöhen und zu erweitern.“ Nicht nur die äußeren Rechte und Vorzüge einer gelehrten Geſellſchaft ſind der Akademie ertheilt, ſondern auch die innere Freiheit und Lebendigkeit einer ſolchen ihr erhalten. — Sie iſt ferner eine wirkliche öffentliche Inſtanz in Sachen der Künſte, „welche durch ihre Berathſchlagungen das Wachsthum der Künſte fördern, und die von der Regierung auf deren Beſtes zu verwendenden Mittel in Wirkſamkeit ſetzen ſoll.“ Sie ſoll nicht bloß in ihren eignen Angelegenheiten, bei Beſetzung von Stellen oder Ertheilung von Penſionen, ſondern bei Aufführung öffentlicher Werke, Beurtheilung einheimiſcher oder fremder Erfindungen, gutachtlich gehört werden. Die Errichtung eines beſonderen mit der Akademie in nächſter Verbindung ſtehenden Comités für die Verwaltung der Kunſtſchätze öffnet ihr einen großen, ſchönen, äußerſt nützlichen Wirkungskreis; die Verbindung endlich, in welche ſie mit den Kunſt- und Zeichnungsſchulen des Reiches geſetzt wird, gibt ihr die Mittel an die Hand, in einem Umfange thätig zu ſeyn, wie es verhältnißmäßig ſonſt keiner Akademie möglich iſt.

Ueberhaupt verdient dieß als ein charakteriſtiſcher Zug der ganzen Verfaſſung erwähnt zu werden, daß ſie durchaus die Beziehung der Künſte auf das öffentliche Leben anerkennt, und die Kunſt im Weſen der Nation ſelbſt fundirt, nicht aber als etwas Aeußerliches, vom Leben und dem gemeinen Nutzen ganz Entferntes darſtellt. Unter andern iſt der ſchöne Wunſch in ihr ausgedrückt, jene Zeiten wieder herbeizuführen, wo das

Digitized by Google

Handwerk der Kunſt näher ſtand, und aus der Mitte deſſelben tüchtige Künſtler hervorgingen. In dieſer Abſicht iſt der Akademie das Recht ertheilt, auch inländiſchen Handwerkern, deren Arbeiten ſchöner Formen empfänglich ſind, das Prädicat akademiſcher Künſtler zu ertheilen; eine nützliche Verfügung, die auch in der Conſtitution der Berliner Akademie enthalten iſt.

Die Erfüllung aller ſchönen Hoffnungen, welche dieſe Verfaſſung für die Kunſt in Bayern und — wir dürfen es ſagen — für die deutſche Kunſt überhaupt erregt, wird einestheils abhangen von der fortdauernden werkthätigen Unterſtützung der Regierung, welche dieſe Anſtalt geſchaffen hat; noch mehr aber von dem Eifer der Mitglieder, und der verſtändigen Führung der ganzen Anſtalt — davon beſonders, daß ſie nie auf Schein gehend ſich immer ihres Zweckes klar bewußt bleibt, und den dauernden Ruhm höher als den ſchnellverbreiteten achtend, die ſchöne Pflanze, deren Pflege ihr anvertraut iſt, nur langſam, aber zu dauerhaftem Flor erziehen will.

Digitized by Google

Digitized by Google

Stanford University Libraries
3 6105 004 683 376

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

F/S MAR 30 1994

JAN 30 2000

SEP 17 1999

G. E. STECHERT & CO. NEW YORK

TED IN U.S.A.

Digitized by Google